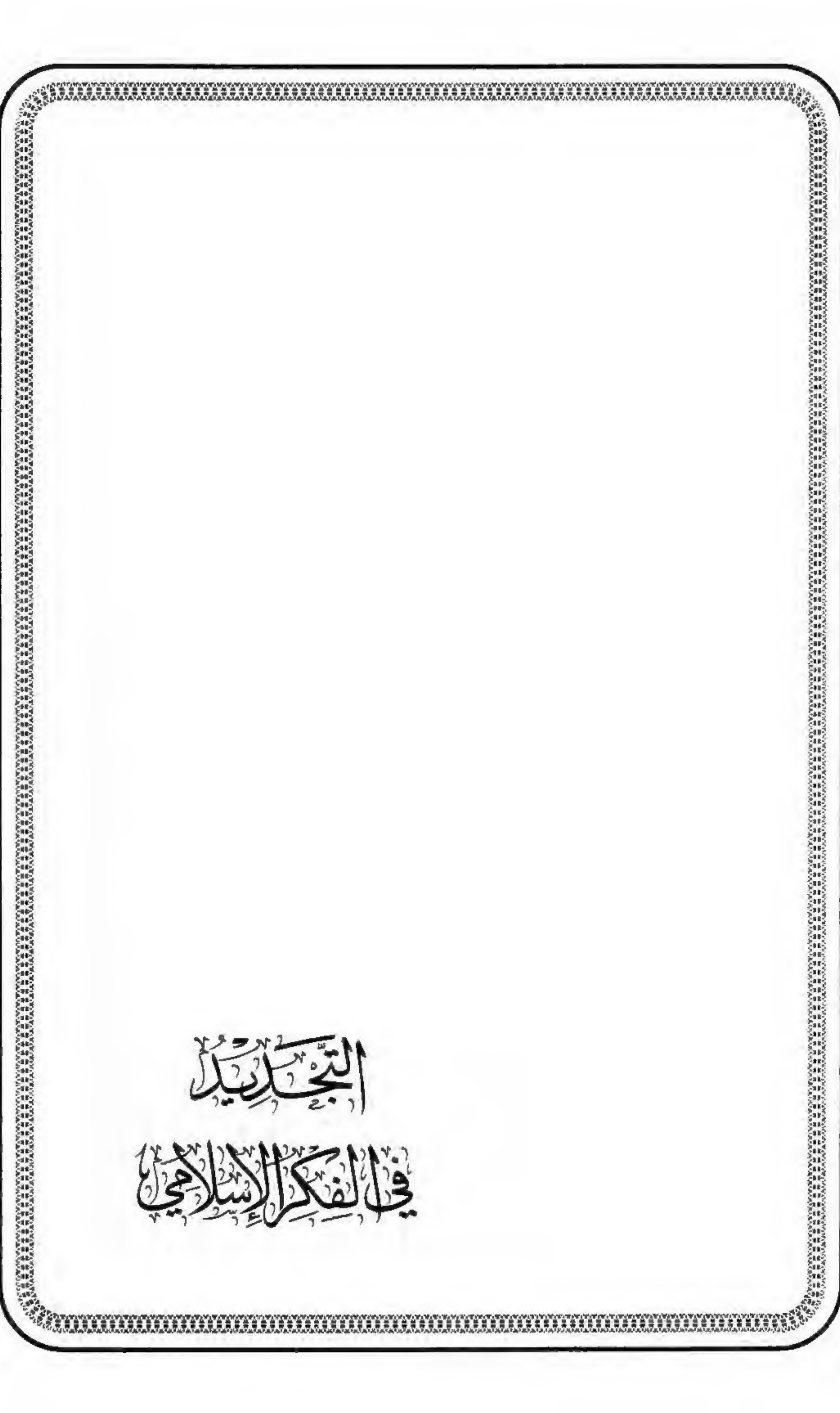
رسائل جامعية (٢٨)

التجديد في الفكر الإسلامي

تأليف
د. عدنان محمد أمامة

دار ابن الجوزي



التجديد في الفكر الإسلامي

بسم الله الرحمن الرحيم

* أصل هذا الكتاب *

رسالة «دكتوراه» نوقشت في كلية الإمام الأوزاعي ببيروت يوم الثلاثاء الموافق: ١٥ شعبان ١٤٢٢هـ/ ٣٠ تشرين أول ٢٠٠١م.

وقد تكونت لجنة المناقشة من:

١ ـ الدكتور نايف معروف مشرفاً.

٢ ـ الدكتور علي دحروج عضواً.

٣ ـ الدكتور كامل موسى عضواً.

وقد أجيزت الرسالة ونالت تقدير «ممتاز».

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله الذي بعث على رأس كل مائة سنة من يجدد لهذه الأمة أمر دينها، وأقام في كل عصر من يحوط هذه الملة بتشييد أركانها، وتأييد سنتها وتبيينها، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، شهادة يزيح ظلام الشكوك صبح يقينها، وأشهد أنّ محمداً عبده ورسوله المبعوث لرفع كلمة الإسلام وتشييدها، وخفض كلمة الكفر وتوهينها، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه ليوث الغاب وأسد عرينها[1].

أما بعد:

فقد اقتضت حكمة الله ومشيئته أن يختم الرسالات السماوية برسالة الإسلام، وأن يختم الأنبياء والمرسلين بالرسول الخاتم محمد ﷺ.

وبينما كانت الرسالات السماوية السابقة تنحصر كل منها ببقعة من الأرض، وتختص بأمة من الأمم، ويعقبها ما ينسخها أو يجددها، إذا برسالة محمد ﷺ تمتد لتشمل الأرض كلها، وتتناول البشرية جميعها، ويكتب الله لها الخلود إلى يوم القيامة، فلا رسالة بعد رسالة محمد ﷺ، ولا نبي بعده.

من أجل هذا كله، كان لا بدّ أن تتضمن هذه الشريعة ميزات وخصائص، تمكّنها من مواجهة تحديات اختلاف الزمان والمكان، وتبدُّل أحوال الإنسان، وحيث إنّ من سنّة الله في خلقه أن يبتعدوا عن هدي الوحي، وتضعف فيهم

---

(١) اقتباس من كلام السيوطي في مقدمة جامعه الصغير ١/٣.

أنوار النبوة بقدر تقادم الزمان وتباعده، وحيث إنّ البشرية بعد بعثة النبي محمد ﷺ قد تعيش مئات السنوات قبل قيام الساعة، فقد اقتضت حكمة الله أن يعوض البشرية عن الأنبياء بمجددين يصنعهم على عينه، ويكلؤهم برعايته، فيُحيوا الدين في الناس بعد موات، ويوقظوا الأمة من سبات، وينفضوا عن الدين ركام البدع والمحدثات، ويخلصوه مما شابه من تشوهات وإضافات، فيعود إلى جوهره ونقائه، ويراه النّاس ناصعاً كما أنزله رب الأرض والسماوات.

وقد وردت بهذا الأخبار، وتوالت المبشرات، وحفل التاريخ في حقبه المتعاقبة بعلماء ربّانيّين، ومجددين مصلحين، قاموا في هذه الأمة بما قام به أنبياء بني إسرائيل في أمة بني إسرائيل، فحفظ الله بهم هذا الدين، وأحيا بجهودهم وأعمالهم أمة الإسلام والمسلمين، وحمى شرعه وصانه من كيد الكائدين وتحريف المحرفين.

لقد كان تجديد الدين في فهم المجددين الربّانيّين وفي أعمالهم يعني: **إعادة الدين بنصوصه وقواعده ومناهج الفهم والاستنباط فيه، إلى حالته الأولى التي أنزله الله عليها، وإزالة كل ما تراكم عليه من سمات ومظاهر، طمست جوهره، وشوهت حقيقته.**

وقاموا أثناء ذلك بتقعيد القواعد وتأصيل الأصول، ووضع الضوابط التي تعصم المسلمين من الزلل والانحراف، سواءٌ في فهم هذا الدين أم في تطبيقه.

إلا أنه وكما اقتضت سنة الله في استمرار الصراع بين الخير والشر ما استمرت الحياة، وُجد في كل الأزمنة والأمكنة إلى جانب المجددين الحقيقيين، من امتطى شعار التجديد والإصلاح، ليهدم الدّين ويخربه، ويُحدِث ديناً جديداً بدل أن يجدّد الدين.

وقد بدأ الانحراف عن الإسلام وفهمه على غير ما أراد الله ورسوله في وقتٍ مبكرٍ جداً من تاريخ الإسلام، وذلك على يد الخوارج الذين لم تكن مشكلتهم حول تنزيل القرآن كما كانت مشكلة المشركين في حياة الرسول ﷺ، بل كانت مشكلتهم حول تأويل القرآن، وصدقت في ذلك نبوءة الرسول ﷺ حيث قال لعلي رضي الله عنه: «إن فيكم من يقاتل على تأويله ـ يعني القرآن ـ كما

قاتلتُ على تنزيله»[١].

ثم أخذت معركة تأويل القرآن تمتد وتتوسع، وتشارك فيها فئات كثيرة وجماعات عديدة، اختلفت أهواؤُهم وتباينت رؤاهم، لكنهم جميعاً انطلقوا من تأويل القرآن، وتحكيم العقل في الوحي، وتقديمه عليه، وعدم التسليم والرضا بما فهمه مَنْ نزل فيهم القرآن.

ولئن شهد التاريخ عبر حِقبه المتعاقبة من قام بمحاولة تشويه الدين وهدمه وتحريف نصوصه ومعانيه، إلّا أنّ أشرس تلك المحاولات وأعتاها هي تلك التي شهدها القرن الميلادي العشرون ولا تزال قائمة حتى الآن، حيث تواطأت قوى الكفر على اختلاف عقائدها وأهوائها ومصالحها على حرب الإسلام والقضاء على أهله وإلغاء أحكامه وتعاليمه، وحين أدركوا استحالة إلغاء الإسلام وإبادة أهله عن طريق القوة عمدوا إلى حرب من نوع آخر تمثلت في الغزو الثقافي، وإشاعة المفاهيم والقيم الغربية ليُحِلُّوها محل الإسلام، وكان أخطر ما فعلوه أو تسببوا بحصوله استخدامهم لحفنة من أبناء المسلمين، يتسمون بأسماء المسلمين ويتكلمون بألسنتهم ويلبسون مسوح العلماء والمجتهدين ويتظاهرون بالشفقة والإخلاص والحرص على مصلحة الدين، وإذا بهم أشدُّ فتكاً من أعداء الإسلام الخارجيين.

وجلُّ هؤلاء ممن بهرتهم الحضارة الغربية المادية، وسقطوا صرعى أمام الغزو الثقافي الأوروبي، واهتزت ثقتهم بدينهم وبصلاحيته للحياة، وظنوا أن تخلف المسلمين وضعفهم ناجم عن تمسك المسلمين بدينهم.

فأرادوا نقل النموذج الأوروبي في الإصلاح والتقدم إلى عالمنا الإسلامي، متناسين الفارق الجوهري بين الدين الإسلامي الذي حفظه الله ومذاهب الأوروبيين التي حرفتها وعبثت بها أيدي البشر، فرفعوا شعار عصرنة الإسلام وتحديثه، وتجديد الفكر الديني عن طريق قراءة جديدة لنصوص الشريعة، وفهم جديد لها يتلاءم مع معطيات الحضارة الغربية، ويستجيب لضغوطات الواقع الذي فرضته قوى الكفر.

وبما أنّ تراث الأمة السالف وما تركوه لنا من قواعد في الفهم، وأصول

---

(١) أحمد، مسند أحمد، رقم الحديث ١٠٨٥٩.

في الاجتهاد، يقف عقبة في وجه مشاريعهم التجديدية، فقد أعلنوا عليه ثورة عارمة وحرباً ضروساً، اجتاحت في طريقها المسلَّمات والثوابت، وأطاحت بالأصول والقطعيات، وحصروا الإسلام في جملة من القيم والأخلاقيات العامة، والمبادئ والمثل الفضفاضة، التي يستطيعون أن يسقطوها على ما شاؤوا من شذوذات وانحرافات.

وقد أثرت بعض أفكار الدعاة إلى عصرنة الإسلام وتطويعه لمفاهيم الحضارة الغربية على عقول بعض كبار الدعاة، فانخدعوا بها وحسبوا أنهم بإظهارهم الإسلام موائماً للقوانين الدولية، وما يسمى بشرعة حقوق الإنسان، يحسِّن صورة الإسلام لدى أصحاب الثقافة العصرية، ويدفع عقلاء البشر إلى اعتناق الإسلام، وربما نسوا أنّ الإسلام: الدين الحق الذي أنزله الله منهجاً لصلاح البشرية إلى يوم القيامة، هو الذي يحكم على عقائد الناس وأفكارهم، وليس بحاجة إلى شهادة تزكية من أهواء البشر وتجاربهم.

فظهرت في كتابة العديد من الدعاة عناوين من مثل ديمقراطية الإسلام، واشتراكية الإسلام، والحريات العامة في الإسلام إلى غير ذلك من عناوين على طريق التقارب والمصالحة بين الدين الإلهي وأديان البشر الوضعية.

وقد اجتاحت كتابات هؤلاء الدعاة وطروحاتهم الساحة الإسلامية طولاً وعرضاً، وتركت آثاراً بالغة السوء والخطورة على مجمل شباب الصحوة الإسلامية، وأسهمت في إيجاد فجوة كبيرة وشقة بعيدة، بين أفكار وممارسات كثيرٍ من الإسلاميين، وما كان عليه المسلمون الأوائل من فهم وتطبيق.

لذلك صار من الضرورات الحتمية على طلبة العلم، أن يعملوا على وقف هذا الانحدار المستمر، وأن يسعوا لمعالجة قضايا المسلمين ومشكلاتهم معالجة مؤصّلة، مستمدة من هدي كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وعمل السلف الصالح، بعيداً عن المؤثرات الطارئة، وانطلاقاً من قول الرسول ﷺ في بيان سبيل النجاة: «ما أنا عليه اليوم وأصحابي»[1]. وقول الإمام مالك رحمه الله: «لن

---

(١) الترمذي، كتاب الإيمان، باب ما جاء في افتراق هذه الأمة، رقم الحديث ٢٥٦٥، وهو حديث حسن، كما في سلسلة الأحاديث الصحيحة، للألباني، رقم الحديث ١٣٤٨.

يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها وما لم يكن يومها ديناً لا يكون اليوم ديناً»[1].

انطلاقاً من هذا الواقع، وتحسساً مني بمسؤولية الدفاع عن هذا الدين العظيم، وصد الهجمات العادية عليه، عزمت بعد استخارة الله ﷻ على أن يكون موضوع رسالتي لنيل درجة الدكتوراه:

«التجديد في الفكر الإسلامي»

وقد سلكت في كتابة هذا الموضوع خطة تضمنت بعد المقدمة أربعة أبواب وخاتمة وذلك على الشكل الآتي:

*** الباب الأول: التجديد بمفهومه الصحيح.**

وفيه ثلاثة فصول:

الفصل الأول: في تعريف التجديد.

الفصل الثاني: حول حديث التجديد.

الفصل الثالث: نماذج من المجددين.

*** الباب الثاني: التجديد في العلوم الإسلامية.**

وفيه ستة فصول:

الفصل الأول: التجديد في علم العقيدة.

الفصل الثاني: التجديد في علم أصول الفقه.

الفصل الثالث: التجديد في علم الفقه.

الفصل الرابع: التجديد في علم السنة.

الفصل الخامس: التجديد في علم التفسير.

الفصل السادس: التجديد في علم تزكية السلوك.

الفصل السابع: التجديد في علم السيرة النبوية والتاريخ الإسلامي.

---

(١) القاضي، عياض، الشفا بحقوق المصطفى، ٢/٨٨، وابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم ٢/٧١٨.

* **الباب الثالث: التجديد وعلاقته ببعض مصادر الاستدلال.**

وفيه ثمانية فصول:

الفصل الأول: التجديد وفهم السلف.

الفصل الثاني: التجديد والعقل.

الفصل الثالث: التجديد والإجماع.

الفصل الرابع: التجديد وخبر الآحاد.

الفصل الخامس: التجديد وتعليل الأحكام.

الفصل السادس: التجديد والضرورة.

الفصل السابع: التجديد والعرف.

* **الباب الرابع: التجديد بمفهومه المنحرف.**

وفيه تمهيد وستة فصول:

الفصل الأول: أبرز مدارس التجديد المنحرف.

الفصل الثاني: مفهوم تجديد الدين عند دعاة التجديد المنحرف.

الفصل الثالث: التجديد في ميدان العقائد.

الفصل الرابع: التجديد في ميدان أصول الفقه.

الفصل الخامس: التجديد في ميدان السنة.

الفصل السادس: التجديد في ميدان الفقه.

* **الخاتمة** وتضمنت أهم النتائج.

ولا يفوتني في ختام هذا التقديم، أن أتوجه بأسمى آيات الشكر والعرفان، وأرفع عظيم التقدير والامتنان، لهذا الصرح العلمي الشامخ «جامعة الإمام الأوزاعي» التي أتاحت لي فرصة كتابة هذا البحث.

والله أسأل أن يجزي القائمين عليها خير الجزاء على ما يبذلونه في سبيل إحياء هذه الأمة ورقيها.

كما أتوجه بالشكر البالغ لأستاذي المشرف الدكتور **نايف معروف** الذي

تكرم بالإشراف على البحث، وتابعني في كل صغير وكبير، وغمرني بنصائحه وتوجيهاته المتتالية، ولم يأل جهداً في إرشادي وتسديدي إلى كل ما فيه الرفع من شأن هذا البحث وإخراجه على الوجه الأكمل.

كما وأشكر كل من أسدى إلي عوناً، أو صنع إلي معروفاً، أو بذل معي جهداً في سبيل إخراج هذا البحث، جزى الله الجميع خير الجزاء.

هذا جهد المقلّ، فما كان فيه من حق وصواب فمن الله وحده، وما كان فيه من خطأ وزلل فمنّي ومن الشيطان. أستغفر الله من ذلك.

اللهم اجعل هذا العمل خالصاً لوجهك الكريم، وانفع به يا رب العالمين واجعله ذخراً لي يوم الدين. اللهم آمين وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.





الباب الأول

التجديد بمفهومه الصحيح

وفيه ثلاث فصول:

الفصل الأول

في تعريف التجديد

وفيه ستة مباحث:

المبحث الأول: تعريف التجديد.

المبحث الثاني: لماذا التجديد.

المبحث الثالث: ركائز التجديد.

المبحث الرابع: المجالات الإجمالية للتجديد.

المبحث الخامس: علاقة التجديد بكل من البدعة والاجتهاد.

المبحث السادس: شروط المجدد وصفاته.



تعريف التجديد

التجديد لغة: تصيير الشيء جديداً، وجدَّ الشيء، أي صار جديداً[1]، وهو خلاف القديم، وجدّد فلان الأمر وأجدّه واستجدّه إذا أحدثه[2].

فالتجديد لغة: يعني وجود شيء كان على حالة مّا، ثم طرأ عليه ما غيّره وأبلاه، فإذا أعيد إلى مثل حالته الأولى التي كان عليها قبل أن يصيبه البلى والتغيير كان ذلك تجديداً[3].

أما التجديد شرعاً فهو: التجديد اللغوي عينه، مضافاً إليه ما تقتضيه طبيعة الإضافة إلى الشرع من مدلول خاص ومعنى جديد.

وقد تنوعت عبارات العلماء في تعريف التجديد، وتعددت صيغهم لكنها لم تخرج عن محاور ثلاثة:

١ ـ المحور الأول: إحياء ما انطمس، واندرس من معالم السنن ونشرها بين الناس، وحمل الناس على العمل بها:

قال العلقمي[4]: «معنى التجديد: إحياء ما اندرس من العمل من الكتاب والسنة والأمر بمقتضاهما»[5].

---

(١) ابن منظور الإفريقي، لسان العرب ٢/٢٠٢ والرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، ص٩٥.

(٢) الفيومي، أحمد بن علي المقري، المصباح المنير، ص٩٢.

(٣) سعيد، بسطامي محمد، مفهوم تجديد الدين، ص١٥.

(٤) هو محمد بن عبد الرحمن بن علي بن أبي بكر العلقمي، شمس الدين، فقيه شافعي عارف بالحديث، من بيوتات العلم في القاهرة، كان من تلامذة الجلال السيوطي، له مؤلفات أشهرها: الكوكب المنير بشرح الجامع الصغير، توفي سنة ٩٦٩هـ ـ ١٥٦١م. الزركلي، الأعلام ٧/٦٨.

(٥) المناوي، محمد بن الرؤوف، فيض القدير شرح الجامع الصغير ١/١٤.

وقال عن دور المجدد: «يجدد ما اندرس من أحكام الشريعة، وما ذهب من معالم السنن، وخفي من العلوم الظاهرة والباطنة»[1].

ويقول المودودي: «المجدد: كل من أحيا معالم الدين بعد طموسها، وجدد حبله بعد انتقاضه»[2].

٢ ـ **المحور الثاني: قمع البدع والمحدثات، وتعرية أهلها وإعلان الحرب عليهم، وتنقية الإسلام ممّا علق عليه من أوضار الجاهلية، والعودة به إلى ما كان عليه زمن الرسول ﷺ وصحابته الكرام:**

قال المناوي[3]: «يجدد لها دينها: أي يبين السنة من البدعة، ويكثر العلم، وينصر أهله، ويكسر أهل البدعة ويذلهم»[4].

ويقول العظيم آبادي[5] في عون المعبود، شرح سنن أبي داود: «التجديد: إحياء ما اندرس من العمل بالكتاب والسنة، والأمر بمقتضاهما، وإماتة ما ظهر من البدع والمحدثات»[6].

ويذكر السيوطي[7] في جامعه الصغير أن: «المراد بتجديد الدين، تجديد هدايته، وبيان حقيقته وأحقيته، ونفي ما يعرض لأهله من البدع والغلوّ فيه، أو

---

(١) المناوي، محمد عبد الرؤوف، فيض القدير، شرح الجامع الصغير ١/ ١٤.

(٢) المودودي، أبو الأعلى، موجز تاريخ تجديد الدين، ص١٣.

(٣) هو محمد عبد الرؤوف المناوي القاهرة الشافعي، له مصنفات كثيرة، منها: فيض القدير شرح الجامع الصغير، وشرح الشمائل للترمذي، توفي سنة ١٠٣١هـ. الزركلي، الأعلام ٦/ ٢٠٤، وكحالة، معجم المؤلفين ١٠/ ١٦٦.

(٤) المناوي، محمد عبد الرؤوف، فيض القدير ٢/ ٣٥٧.

(٥) هو محمد شمس الحق العظيم آبادي الهندي، أبو الطيب، محدث، أشهر كتبه عون المعبود شرح سنن أبي داود، توفي سنة ١٨٥٨م. كحالة، معجم المؤلفين ٣/ ٣٤٦.

(٦) العظيم آبادي، عون المعبود، شرح سنن أبي داود ١١/ ٣٩١.

(٧) هو الحافظ المؤرخ الأديب، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تتلمذ على يد جماعة من العملاء، منهم الحافظ ابن حجر العسقلاني، كان يحفظ مائتي ألف حديثاً، وألّف حوالي ستمائة مصنف، وقد اعتزل الناس حين بلغ الأربعين، وألف في عزلته أكثر كتبه، كانت نشأته في القاهرة وتوفي بها سنة ٩١١هـ ـ ١٥٠٥م. الزركلي، الأعلام ٣/ ٣٠١.

الفتور في إقامته، ومراعاة مصالح الخلق، وسنن الاجتماع والعمران في شريعته»[1].

ويقول المودودي: «التجديد في حقيقته: هو تنقية الإسلام من كل جزء من أجزاء الجاهلية، ثم العمل على إحيائه خالصاً محضاً على قدر الإمكان»[2].

ويقول القرضاوي: «إن التجديد لشيء ما: هو محاولة العودة به إلى ما كان عليه يوم نشأ وظهر، بحيث يبدو مع قدمه كأنه جديد، وذلك بتقوية ما وهى منه، وترميم ما بلي، ورتق ما انفتق، حتى يعود أقرب ما يكون إلى صورته الأولى.

فالتجديد ليس معناه تغيير طبيعة القديم، أو الاستعاضة عنه بشيء آخر مستحدث مبتكر، فهذا ليس من التجديد في شيء......

ثم يقول: ولا يعني تجديده إظهار طبعة جديدة منه، بل يعني العودة به إلى حيث كان في عهد الرسول ﷺ وصحابته ومن تبعهم بإحسان»[3].

٣ ـ المحور الثالث: تنزيل الأحكام الشرعية على ما يجدّ من وقائع وأحداث، ومعالجتها معالجةً نابعة من هدي الوحي:

يقول الكاتب عمر عبيد حسنه: «ليس المراد بالاجتهاد والتجديد الإلغاء والتبديل وتجاوز النص، وإنما المراد: هو الفهم الجديد القويم للنص، فهماً يهدي المسلم لمعالجة مشكلاته وقضايا واقعه في كل عصر يعيشه، معالجة نابعة من هدي الوحي»[4].

ويقول عبد الفتاح إبراهيم: «**التجديد**: يعني العودة إلى المتروك من الدين، وتذكير الناس بما نسوه، وربط ما يجد في حياة الناس من أمور، بمنظور الدين لها، لا بمنظارها للدين»[5].

---

(١) الوعي، العدد ١٢٩، مقال بعنوان «معنى تجديد الدين»، ص٢٥.

(٢) المودودي، أبو الأعلى، موجز تجديد الدين وإحياؤه، ص٢٥.

(٣) القرضاوي، يوسف، من أجل صحوة راشدة تجدد الدين وتنهض بالدنيا، ص٢٨.

(٤) حسنة، عمر عبيد، الاجتهاد للتجديد سبيل الوراثة الحضارية، ص٢٠.

(٥) إبراهيم، عبد الفتاح محجوب، حسن الترابي وفساد نظرية تطوير الدين، ص٥٣.

ويقول الطيب برغوث عن التجديد هو: «تمكين الأمة من استعادة زمام المبادرة الحضارية في العالم كقوة توازن محورية، عبر إحكام صلتها من جديد بسنن الآفاق والأنفس والهداية، التي تتيح لها المزيد من الترقي المعرفي والروحي والسلوكي والعمراني»[1].

ومن مجموع هذه التعريفات للتجديد يمكننا صياغة تعريف جامع له على الشكل التالي: **تجديد الدين يعني: إحياء وبعث ما اندرس منه، وتخليصه من البدع والمحدثات، وتنزيله على واقع الحياة ومستجداتها.**

ونلاحظ من خلال هذه التعريفات أن كل المحاولات التي تهدف إلى تطويع الدين وجعله مسالماً للجاهلية، ومسايراً لما فرضته قوى الكفر بسطوتها من أعراف وقيم غريبة ومنكرة، تحت شعار التجديد والتطوير والإصلاح، ليست من التجديد في شيء.

يقول الشيخ محمد الغزالي مهاجماً أصحاب الاتجاه التطويري في الإسلام «وكل محاولة للبتر أو الإضافة أو التحوير هي خروج عن الإسلام، وافتراء على الله، وافتيات على الناس، وتهجّم على الحق بغير علم، وليس يقبل من أحد بتّة أن يقول: هذا نص فات أوانه، أو هذا حكم انقضت أيامه، أو أن الحياة قد بلغت طوراً يقتضي ترك كذا من الأحكام، أو التجاوز عن كذا من الشرائع، فهذه محاولات لهدم الإسلام وإعادة الجاهلية.. ثم يقول: فلنعلم أن تجديد الدين لا يعني ارتكاب شيء من هذه المحاولات المنكورة، ولم يفهم أحد من العلماء الأوليين أو الآخرين أن تجديد الدين يعني: تسويغ البدع ومطاوعة الرغبات، وإتاحة العبث بالنصوص والأصول لكل متهجم، غير أنّ عصابة من الناس درجت في هذه الأيام على إثارة لفظ غريب حول إمكان ما يسمونه تطوير الدين وجعل أحكامه ملائمة للعصر الحديث»[2][3].

---

(١) مجلة القافلة، مقال بعنوان «مفهوم التجديد في الفكر الإسلامي»، محمد مراح، العدد الثالث، المجلد الثامن والأربعون، ١٩٩٩م، ص١.

(٢) الغزالي، محمد، كيف نفهم الإسلام، ص١٨٣.

(٣) سنلاحظ عند الحديث عن التجديد بمفهوم العصرانيين أنّ الغزالي كَلَّلهُ قد وقع في شيء مما حذر منه، وجاءت العديد من آرائه التجديدية مخالفة لما شرطه هنا للتجديد الصحيح.

ويقول عبد العظيم الديب عن التجديد إنه: «لا يعني تبديل الدين أو تغييره، وإنما هو العودة إلى المنابع الأولى الصافية، وهي القرآن والسنة النبوية الصحيحة، وفقه الصحابة والتابعين، دون أن يكون في ذلك إنكار للحاضر وإهمال للواقع»[١].

ويشار في ختام هذا المبحث وبالتأمل في تعريف التجديد إلى أنّ الذي يقع عليه التجديد هو علاقة الأمة بالدين وفكرها المتفاعل مع نصوصه وليس الدين نفسه، إذ هناك دين وتدين، أمّا الدين فهو المنهج الإلهي الذي بعث الله به رسوله ﷺ، وأنزل به كتابه، من عقيدة وعبادة وأخلاق وشرائع، لينظم بها علاقة الإنسان بربه، وعلاقة الناس بعضهم ببعض..

والدين بهذا المعنى، ومن حيث أسسه وأصوله، ثابت لا يقبل التغيير ولا التجديد.

أما التدين فيعني: الحالة التي يكون عليها الناس في علاقتهم بالدين فكراً وشعوراً، عملاً وأخلاقاً. وفي هذا المعنى يقال: «فلان ضعيف الدين أو قويه، حسن الإسلام أو رديئه، فهذه الحالة هي التي يقع عليها التجديد، وتقبل الإصلاح والتغيير..

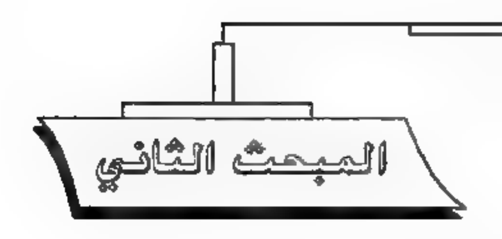
ولذلك جاء عنوان البحث «التجديد في الفكر الإسلامي» وليس «التجديد في الإسلام» لأن الفكر الإسلامي يتمثل فيما أنتجه المسلمون من علوم ومعارف واجتهادات على طريق تفسير الإسلام وفهمه وشرح أحكامه، أما الإسلام فهو الوحي الإلهي في الكتاب والسنة الثابتة[٢].



---

(١) مجلة القافلة، العدد الثالث، المجلد الثامن والأربعون ١٩٩٩م، مقال بعنوان «مفهوم التجديد في الفكر الإسلامي»، محمد مراح، ص١.

(٢) الغزالي، محمد، ليس من الإسلام، ص١٣٥ ـ ١٣٦.



لماذا التجديد؟

إن التجديد في الفكر الإسلامي حاجةٌ تحتمها طبيعة هذا الدين، وتفرضها الخصائص التي خص الله بها هذه الشريعة الغراء، ويمكننا أن ندرك هذه الحقيقة، ونتأكد من لزومها من خلال التوقف عند بعض الخصائص التي يتلازم وجودها وبقاؤها على وجود التجديد واستمراريته، وهذه الخصائص هي:

○ ١ ـ الخلود:

كانت شرائع الأنبياء السابقين على سيدنا محمد ﷺ ينسخ المتأخر منها المتقدم، وكان النبي اللاحق يجدد ما انطمس من معالم الدين السابق، وكان تصويب تصرفات البشر وتقويم ما اعوج في حياتهم يتم عبر وحي السماء، فلما بعث النبي محمد ﷺ شاء الله أن يختم به الأنبياء، وأن يختم بشريعته الشرائع، قال تعالى: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [الأحزاب: ٤٠]، وقال أيضاً: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣].

وقال ﷺ: «وأنا خاتم النبيين»[1]، وقال أيضاً: «لا نبي بعدي»[2]، فشريعة

---

(١) البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، كتاب المناقب، باب خاتم النبيين، رقم الحديث ٣٢٧١، ومسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج، رقم الحديث ٢٦١٠، الجامع الصحيح، دون معلومات طباعية، كتاب الفضائل، باب كونه خاتم النبيين، رقم الحديث ٤٢٣٩، وأبو داود، سليمان بن الأشعث، سنن أبي دواد، رقم الحديث ٢٧٥٠، كتاب الفتن ودلائلها، رقم الحديث ٣٧١٠، والدرامي، عبد الله بن عبد الرحمن، رقم الحديث ٢٥٥٠، سنن الدرامي المقدمة، باب ما أعطي النبي ﷺ من الفضل، ص٤٩.

(٢) البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل رقم الحديث ٣١٩٦،

الإسلام هي الشريعة الممتدة الخالدة إلى قيام الساعة، وهي الشريعة المرضية عند الله، والتي لا يلحقها نسخ ولا تبديل إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

من هنا كان لا بد من التجديد للسببين التاليين:

◆ **السبب الأول: لأن نصوص الشريعة محدودة والحوادث التي تقع ممدودة:**

فلا بد والحالة هذه من فتح باب الاجتهاد والتجديد، بحيث يستطيع مجتهدو كل عصر أن ينزلوا النصوص الشرعية، على ما يستجد من أحداث في زمانهم، ويتغير من أحوال الناس في بيئاتهم، يقول الإمام الشاطبي رحمه الله: «فلأن الوقائع في الوجود لا تنحصر، فلا يصح دخولها تحت الأدلة المنحصرة، ولذلك احتيج إلى فتح باب الاجتهاد من القياس وغيره، فلا بد من حدوث وقائع لا تكون منصوصاً على حكمها، ولا يوجد للأوليين فيها اجتهاد، وعند ذلك فإما أن يترك الناس فيها مع أهوائهم، أو ينظر فيها بغير اجتهاد شرعي، وهو أيضاً اتباع للهوى، وهو معنى تعطيل التكليف لزوماً، وهو مؤدٍ إلى تكليف ما لا يطاق، **فإذن لا بد من الاجتهاد في كل زمان**، لأن الوقائع لا تختص بزمان دون زمان»[(١)].

ويقول المناوي معللاً بعثة الله للمجدد رأس كل قرن: «لأنه سبحانه لما جعل المصطفى خاتمة الأنبياء والرسل، اقتضت حكمة الملك العلام، ظهور قرم[(٢)] من الأعلام في غرة كل قرن، ليقوم بأعباء الحوادث إجراءً لهذه الأمة مع علمائها مجرى بني إسرائيل مع أنبيائها»[(٣)].

◆ **السبب الثاني من أسباب تحتم التجديد ولزومه:**

أن تقادم الزمان وبُعد الناس عن مصدر الوحي يؤدي بدوره إلى اندراس

= ومسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل علي بن أبي طالب رقم الحديث ٤٤١٨.

(١) الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الشريعة، ١٩٧٥م ٤/ ١٠٤.

(٢) القرم من الرجال: السيد المعظّم، ابن منظور الإفريقي، لسان العرب ١١/ ١٣٠.

(٣) المناوي، فيض القدير ١/ ١٤.

كثير من معالم الدين، وكثرة الفساد، واتساع رقعة الانحراف، وتفشي البدع والضلالات، عندها تصبح الحاجة ملحة، إلى بعثة المجددين، وبروز قيادات إسلامية متميزة تعمل على إظهار الإسلام وتقديمه كما أنزله الله، وتبعد عنه كل العناصر والجزئيات الدخيلة عليه، والتي تحول دون تفاعل النفوس مع الوحي الإلهي، وتحيي ما اندرس من معالمه وأحكامه[1].

○ ٢ ـ الشمول:

الخصيصة الثانية من الخصائص التي تحتم التجديد وتجعله لازماً يتوقف وجودها عليه، هي خاصية الشمول، والشمول الذي تتصف به الشريعة يتناول الزمان والمكان والإنسان، أما شمولية الشريعة للمكان فتعني: أنّ الرسالة الإسلامية رسالة عالمية ليست خاصة ببقعة من بقاع الأرض، ولا مقصورة على شعب من الشعوب، بل هي لكل البشرية على اختلاف أجناسها وتنوع أعراقها. قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ۝١٠٧﴾ [الأنبياء: ١٠٧]، وقال أيضاً: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: ١٥٨]، وقال: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ [ص: ٨٧]، وقال أيضاً: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ [سبأ: ٢٨].

وقال ﷺ: «وكان كل نبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى الناس كافة»[2]، وقال أيضاً: «والذي نفس محمد بيده لا يسمع بي أحدٌ من هذه الأمة يهودي ولا نصراني ثم يموت، ولم يؤمن بالذي أرسلت به إلا كان من أصحاب النار»[3].

وشمولية الإنسان تعني: استيعاب الشريعة لكل شأن من شؤون حياة الإنسان الخاصة والعامة في دنياه وأخراه، فما من حادثة تقع في جميع

---

(١) التجديد في الإسلام، إصدار المنتدى الإسلامي، ص١٢ ـ ١٣.

(٢) صحيح البخاري، كتاب الصلاة، باب قول النبي ﷺ جعلت لي الأرض مسجداً وظهوراً رقم الحديث ٤١٩، وسنن الدارمي، كتاب السير، باب الغنيمة لا تحل لأحد قبلنا رقم الحديث ١٣٥٣.

(٣) مسلم، كتاب الإيمان، باب وجوب الإيمان برسالة نبينا محمد ﷺ رقم الحديث ٢١٨.

الأمصار والأحوال إلا ولله فيها حكم، قال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: ٨٩]، وقال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ﴾ [العنكبوت: ٥١].

يقول ابن قيّم الجوزية[١]: «فلرسالته عمومان محفوظان لا يتطرق إليهما تخصيص: عموم بالنسبة إلى المرسل إليهم، وعموم بالنسبة إلى ما يحتاج إليه من بعث إليه في أصول الدين وفروعه، فرسالته كافية، شافية عامة، لا تحتاج إلى سواها ولا يتم الإيمان به إلا بإثبات عموم رسالته في هذا وهذا، فلا يخرج أحدٌ من المكلفين عن رسالته، ولا يخرج نوع من أنواع الحق الذي تحتاج إليه الأمة في علومها وأعمالها عما جاء به.

وقد توفي رسول الله ﷺ وما طائر يقلب جناحيه في السماء إلا ذكر للأمة منه علماً، وعلّمهم كل شيء، حتى آداب التخلي وآداب الجماع والنوم والقعود والقيام.... وعدَّد رحمه الله أمثلة في ميداني العقيدة والشريعة ثم قال: «وبالجملة فقد جاءهم بخير الدنيا والآخرة برمته ولم يحوجهم الله إلى أحد سواه»[٢].

إن شمول الشريعة وإحاطتها على النحو الذي تقدم، مع ما سبق من خلودها واستمرارها إلى قيام الساعة يؤكد على الحاجة الماسة إلى وجود المجددين والمجتهدين الذين يدلون الناس على صراط ربهم المستقيم، ويرشدونهم إلى أحكام الشرع في كل ما يجدّ من شؤون حياتهم، أو يتغير من أحوال بيئاتهم ومجتمعاتهم، ذلك أن طبيعة تركيب الأمة الإسلامية من أجناس شتى، ودخول الناس في الإسلام باستمرار ينشئ وضعاً صعباً وخطيراً، إذا لم

---

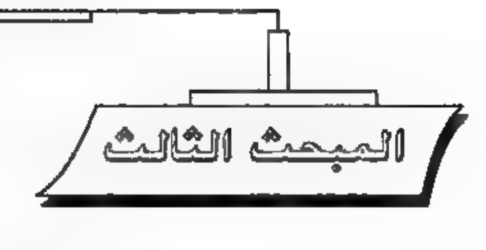
(١) هو محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزُّرعي، شمس الدين، من أهل دمشق من أركان الإصلاح الإسلامي، وأحد كبار الفقهاء، تتلمذ على ابن تيمية، وانتصر له، ولم يخرج عن شيء من أقواله، وقد سجن معه في دمشق. كتب بخطه كثيراً وألف كثيراً، من تصانيفه: زاد المعاد، وإعلام الموقعين، ومدارج السالكين، توفي سنة ٦٥١هـ - ١٣٥٠م. ابن حجر، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة ٣/ ٤٠٠، والزركلي، الأعلام ٦/ ٥٦.

(٢) ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، رقم الحديث ٧٥١٠، إعلام الموقعين عن رب العالمين ٤/ ٣٧٥ - ٣٧٦.

توجد الضمانات الكافية لتقديم الإسلام بصورته الصحيحة التي نزل بها، وحمايته من تحريف العقائد والفلسفات الوافدة، ولئن كان تحريف الديانات السماوية السابقة شيئاً قبيحاً، فإن تحريف الإسلام أشد قبحاً وأفدح خطورة، نظراً لكونه خاتم الأديان والرسالات، فلو حرّف لظلّ على تحريفه، لأنه لن يأتي بعده ما يصححه[1].



(١) القيسي، مروان، معالم الهدى إلى فهم الإسلام، ص١٠٨.



ركائز التجديد

تبين مما سبق أن التجديد في الإسلام ضرورة حتمية، وحاجة ملحة لبقاء الإسلام واستمراره، وهذا يقتضي بدوره أن يكون داخل الشريعة مقومات وركائز يقوم عليها التجديد، ويستند إليها عمل المجدِّدين، والمتأمل في الشريعة الإسلامية يجد أنها احتوت على العديد من الخصائص والصفات التي تكفل لها الدوام والبقاء والصلاحية لكل زمان ومكان وإنسان، وسنتناول في هذا المبحث أهم هذه الخصائص والتي تعد في الوقت نفسه الركائز الأساسية للتجديد:

◆ الركيزة الأولى: الجمع بين خاصتي الثبات والمرونة:

○ ١ ـ خاصية الثبات:

الثابت في الإسلام هو ما لا يتغير بتغيُّر الزمان أو المكان، ولا يسوغ أن يكون محل اجتهاد، فأحكامه ثابتة باقية مهما تطورت الحياة، لأن المصالح التي روعيت في تشريعها ثابتة، وما بني على الثابت فهو ثابت[١]، ويتمثل هذا الثبات في كليات الشريعة وأصولها العامة، فهذه لا تصطدم بواقع زمان أو مكان، بل تفي بمتطلبات كل زمان ومكان على أحسن الوجوه وأكملها، فإذا فرض أن ثَمَّ متطلبات لم تتعرض لها، فذلك دليل على عدم شرعية تلك المتطلبات، فالخلل في المتطلبات نفسها لا في الشريعة، ويجب إخضاع الواقع المتغير للثوابت الشرعية، ويحكم عليه بحكمها، لا أن يخضع الثابت للمتغير، لأنه إذا خضع الثابت للمتغير أصبح متغيراً مثله، فيحصل التبديل والتغيير، وتُفقد الضوابط والأصول، ولا يبقى حينئذٍ قيم ولا أخلاق، ولا قيود ولا

(١) القيسي، مروان، معالم الهدى إلى فهم الإسلام، ص١١٧.

معايير ولا ثوابت ينطلق منها ولا أسس يبنى عليها[1]. ونلاحظ عند الاستقراء تجلي خصيصة الثبات في المجالات التالية[2]:

◆ ١ ـ في العقائد والحقائق الإيمانية والأخبار الغيبية:

فأركان الإيمان، وحقيقة أن غاية الوجود الإنساني هي العبودية المطلقة لله، وأن الدين المرتضى عند الله هو الإسلام، وأن الله لا يقبل من الناس ديناً سواه، وأن معيار التفاضل بين البشر هو الإيمان والتقوى، وأن الدنيا دار ابتلاء وعمل، وأن الآخرة دار جزاء وحساب، وغير هذه الأمور من العقائد، ثوابت، غير قابلة للتغيير ولا للتطور، لأنها تقوم على خصائص يقينية ثابتة أجمع عليها الأنبياء، قال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ وَمَا وَصَّيۡنَا بِهِۦٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓۖ أَنۡ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِۚ﴾ [الشورى: ١٣].

◆ ٢ ـ في الأصول والكليات ومقاصد الشريعة العامة:

فهذه ثابتة لا يطرأ عليه تعديل ولا تبديل، إذ لا يعقل أن يكون مقصود الشرع المحافظة على النفوس والأعراض والعقول والأموال في وقت ما، ثم يتحول قصد الشارع إلى إهدار هذه الأشياء في وقت آخر.

◆ ٣ ـ في الأخلاق والفضائل العامة:

فالصدق والصبر والأمانة والإحسان إلى الناس فضائل لا يعقل أن تصبح في وقت من الأوقات رذائل.

◆ ٤ ـ في العبادات:

لأنها مرسومة على هيئات وصور خاصة، وهي عبادات محضة وأحكامها غير معقولة المعنى، وما كان شأنه كذلك فلا يجري فيه مراعاة المصالح، ولا يؤثر عليه تغير الزمان والمكان، ولذا نص العلماء على أن الأحكام التعبدية لا

---

(١) اليوبي، محمد سعد، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص٤٣٨.

(٢) القيسي، مروان، معالم الهدى، ص١١٨ ـ ١١٩، وقطب، سيد، خصائص التصور الإسلامي، ص٨٧ ـ ٨٨.

يجري فيها القياس، لأنها غير معقولة المعنى، ولا يستطيع العقل البشري إدراك عللها الجزئية حتى تُعدى أحكامها إلى أشباهها[1].

◆ ٥ ـ في أحكام الحدود:

كحدّ الزنى، وحدّ السرقة، وحدّ القذف، وحدّ الردة، وحدّ الحرابة، فهي غير قابلة للتغيير أو التبديل، لأن الشارع حدد المقصد من شرعية هذه الحدود، وحدد إلى جانبه الوسيلة التي يجب اتباعها لتحقيق ذلك المقصد، فلا يجوز والحالة هذه أن يقول شخص: إنه بإمكاننا تحقيق مقصد الشرع في زجر المفسدين بوسائل حديثة، من السجن، أو الغرامة المالية، أو شبه ذلك، لأن الشارع لم يرد تحقيق مقصده إلا بالوسيلة التي نص عليها، بل إن مقصده لا يتحقق إلا بالوسيلة التي حددها، فحين نزيد في العقوبة عما حدد نكون قد ظلمنا الفرد، وحين ننقص منها، نكون قد ظلمنا المجتمع.

◆ ٦ ـ أحكام المقدّرات:

كتقدير الأنصبة في الزكاة، وتحديد عدد الطلقات، وحصص الورثة بنصف أو ربع أو ثلث أو غير ذلك، فهذه المقادير غير قابلة للتطوير والتغيير بحجة رعاية المصالح أو غير ذلك من الحجج.

◆ ٧ ـ كل الأحكام التي مصدرها نصوص القرآن والسنة مباشرة:

ونقصد بهذه الأحكام، الأحكام التي لا يختلف الناس في فهمها، وهي صريحة واضحة لا تحتمل تعدد الآراء ولا تقبل التأويل، فهذه لا يغيرها تبدل الزمان والمكان والأحوال، لأنها قامت لتحقيق مصالح ثابتة، ومن التناقض الواضح أن يقال: إن مصلحة ما عارضت نصاً، اللهم إلا أن تكون تلك المصلحة نابعة من هوى أو مصدرها مزاج سقيم[2].

يقول ابن حزم[3] مؤكداً هذه الحقيقة: «إذا ورد النص من القرآن أو السنة

---

(١) أبو زهرة، محمد، أصول الفقه، ص٢٣٢.

(٢) سعيد، بسطامي محمد، مفهوم تجديد الدين، ص٢٦١.

(٣) هو علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب الأموي، الفارسي الأندلسي، القرطبي،

الثابتة في أمر ما على حكم ما،... فصح أنه لا معنى لتبدل الزمان ولا لتبدل المكان ولا لتغير الأحوال، وإن ما ثبت فهو ثابت أبداً في كل زمان وفي كل مكان وفي كل حال، حتى يأتي نص ينقله عن حكمه في زمان آخر أو مكان آخر أو حال آخر»[1].

ويقول القرضاوي: «فلا يجوز بحال أن يوضع شيء من هذه الأمور موضع الجدال والنقاش، كأن يبحث بعض الناس في جواز تعطيل فريضة الزكاة اكتفاء بالضرائب، أو تعطيل الحج توفيراً للعملة الصعبة، أو تعطيل الصيام تشجيعاً للإنتاج، أو إباحة الزنا والخمر وما يتبعهما ترغيباً في السياحة، أو إباحة الربا تشجيعاً لمشروع التنمية والإنتاج»[2].

بعد هذا يثار سؤال هو:

ما دور المجددين وما مهمتهم تجاه هذه الثوابت؟

والجواب: أن التجديد في هذه المجالات الثابتة يكون ببيانها، والدعوة إلى التمسك بها والعمل بأحكامها، والتحذير من تعطيلها وترك العمل بها، أو تبديلها وتغييرها بحجة المصلحة ومراعاة روح العصر.

○ ٢ ـ أما خاصية المرونة:

في الشريعة فتعني: أنّ الله ﷻ أودع في هذه الشريعة من عوامل الخصوبة والحيوية والثراء، ما يجعلها صالحة للنماء والتجدد الذاتي، وقادرة على مواجهة مختلف التقلبات الزمانية والمكانية والبيئية. والأحكام التي يمكن أن تتغير بتغير الزمان أو المكان: **هي تلك الأحكام التي ربطها الشارع بعللها وأسبابها، فحين تتغير العلة أو السبب، فيعني ذلك أنّ الواقعة قد تغيرت، فيتغير حكمها تبعاً لذلك**، ولا يعقل أبداً اختلاف الحكم الشرعي في

= عالم الأندلس في عصره، كان من رؤوس الباحثين، فقيهاً يستنبط الأحكام من الكتاب والسنة، وكان من أجمع الناس قاطبة لعلوم الإسلام، توفي سنة ٤٥٦هـ. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٨/١٨٤، وابن العماد، شذرات الذهب ٣/٢٩٩.

(١) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ٥/٧١١، ٧٧٤.

(٢) القرضاوي، شريعة الإسلام، ص١٣.

واقعتين متماثلتين في الحقيقة مشتركتين في العلة والسبب.

يقول ابن قيم الجوزية عن أنواع الأحكام الشرعية: «الأحكام نوعان:

النوع الأول: نوع لا يتغير عن حالة واحدة هو عليها لا بحسب الأزمنة ولا الأمكنة ولا اجتهاد الأئمة، كوجوب الواجبات، وتحريم المحرمات، والحدود المقدرة بالشرع على الجرائم ونحو ذلك». فهذا لا يتطرق إليه تغيير ولا اجتهاد يخالف ما وضع عليه.

والنوع الثاني: ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له زماناً ومكاناً وحالاً، كمقادير التقديرات وأجناسها فإن الشارع ينوع فيها بحسب المصلحة»[1].

ونلاحظ عند الاستقراء تجلي خاصية المرونة في الحالات التالية:

١ ـ النص على القواعد الكلية دون التعرض للتفصيلات[2]:

فكثير من النصوص الشرعية، خاصة ما يتعلق منها بميادين الحياة المتغيرة، لم تتعرض للجزئيات والتفصيلات والكيفيات، بل اكتفت ببيان مقصد الشارع الواجب تحقيقه، ونصت على قواعد وكليات، وتركت لولاة الأمور وأئمة الدين مجال التأكد من تحقيقها وتطبيقها بالوسائل المتاحة والمناسبة لكل عصر ومصر.

من ذلك:

أ ـ نصت على وجوب قيام الحكم الإسلامي على مبدأ الشورى، قال تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨]، وقال أيضاً: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩].

وترك تحديد هذه الشورى وكيفيتها إلى ما يناسب أوضاع المسلمين ويلائم ظروفهم.

ب ـ في ميدان القضاء بين الناس أوجب الله الالتزام بالعدل، والحذر من الجور واتباع الهوى، قال تعالى: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ﴾

---

(١) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين ٤/ ٢٦٢.

(٢) الأشقر، عمر سليمان، خصائص الشريعة الإسلامية، ص٦١، والقرضاوي، مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، ص١٥٧ ـ ١٦٢.

[النساء: ٥٨]، ولم يلزم بشكل معين للقضاء والتقاضي، فيجوز أن يكون القاضي واحداً أو متعدداً، ويجوز اعتبار حكم القاضي مبرماً، كما يجوز إنشاء محاكم استئناف للتأكد من عدالة القضاء.

ومما يجدر ذكره هنا أن العدل بميزان الشريعة إنما يتحقق بتطبيق الأحكام التي نص عليها الكتاب والسنة الصحيحة، وليس العدل متروكاً لأهواء البشر وأمزجتهم يزينونه تحت عناوين براقة خادعة مثل حقوق الإنسان وحقوق المرأة وغير ذلك. فما وافق الشرع عدلٌ وإن وصفته حماقات البشر بالجور، وما خالف الشرع جورٌ وإن زينوه وأسموه عدلاً وحقاً.

ج ـ وفي ميدان الاستعداد العسكري، قال تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ﴾ [الأنفال: ٦٠]، وترك تفصيل كيفية هذا الاستعداد ونوع القوة إلى ظروف كل مجتمع وواقعه.

د ـ وفي ميدان البيوع والمعاملات التجارية، نص القرآن على وجوب قيامها على التراضي، وتحريم أكل المال بالباطل، قال تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ﴾ [البقرة: ١٨٨]، وقال ﷺ: «إنما البيع عن تراض»[1]، وترك تحديد كيفية التراضي وأشكال الأكل بالباطل لعرف الناس وبيئاتهم، شريطة أن لا يخالف العرف نصوص الشريعة وأحكامها.

◆ ٢ ـ الركيزة الثانية من ركائز التجديد: رعاية الضرورات والأعذار والظروف الاستثنائية:

وذلك أن الله ما شرع حكماً من الأحكام ولا أوجب تكليفاً من التكاليف، إلا وشرع إلى جانبه سبل التيسير فيه، فقد شرع الصلاة بهيئة معينة، وأوقات محددة، لكنه راعى في الوقت نفسه الظروف الاستثنائية التي يتعرض لها بعض الناس، فخفف من أركانها عن المريض وشرع للمسافر الجمع والقصر.

وشرع الصيام وإلى جانبه شرع رخصة الفطر لأهل الأعذار، كالمريض

---

(١) ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب التجارات باب بيع الخيار رقم الحديث ٢١٧٦، وهو صحيح كما في صحيح ابن ماجه رقم الحديث ١٧٧٨.

والمسافر، وشرع الطهارة من النجاسات، وعفا عما يشق الاحتراز عنه، كدم القروح والبراغيث ونحوها، هذا في المأمورات، ونجد التخفيف نفسه في جانب المنهيات، فقد حرم الربا ورخص فيما تشتد حاجة الناس إليه كالعرايا، وحرم عقود الضرر، وأرخص فيما ييسر للناس سبل معيشتهم، كالسلم والإجارة والبيع في الذِّمَّة.

بل إنَّ المسألة الواحدة لها عدة أحكام بحسب الأحوال والظروف، فأكل لحم الخنزير حرام، لكنه ينقلب إلى واجب في حالة الضرورة، ثم يعود إلى التحريم بزوال الضرورة، ومن استقراء موارد الشريعة استنبط العلماء أن الشريعة الإسلامية تقوم على اليسر ورفع الحرج، يقول الإمام الشاطبي رحمه الله: «إن الأدلة على رفع الحرج في هذه الأمة بلغت مبلغ القطع»[1]، ويقول الدكتور القرضاوي: «إن التيسير روح يسري في جسم الشريعة كما تسري العصارة في أغصان الشجرة الحية»[2].

ووضع العلماء لبيان خاصية اليسر ورفع الحرج العديد من القواعد الدالة على ذلك ومن أشهرها: «المشقة تجلب التيسير»[3]، «والضرورات تبيح المحظورات»[4]، «ويتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام»[5]، «والضرر الأشد يزال بالضرر الأخف»[6].

◆ **٣ ـ الركيزة الثالثة من ركائز التجديد: تعليل الأحكام الشرعية:**

تنقسم الأحكام الشرعية إلى قسمين:

أ ـ أحكام تعبدية غير معقولة المعنى: وهذه يجب على المسلم الخضوع لها وإظهار الطاعة والتسليم المطلق تجاهها، وتنفيذها بحرفيتها.

---

(١) الشاطبي، الموافقات ١/ ٣٤٠.
(٢) القرضاوي، يوسف، الخصائص العامة للتشريع الإسلامي، ص١٧٧.
(٣) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، الأشباه والنظائر، ص٣٧.
(٤) العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام ٢/ ٣.
(٥) ابن نجيم، الأشباه والنظائر مع غمز عيون البصائر ١/ ٢٧٤.
(٦) السيوطي، الأشباه والنظائر، ص٨٧، وابن نجيم، الأشباه والنظائر مع غمز عيون البصائر ١/ ٢٨٦.

ب ـ وأحكام معقولة المعنى: تتيح للمجتهدين والمجددين توسيع صورها والقياس عليها وبناء الأحكام على عللها ومعانيها، وهي الغالب على أحكام الشريعة.

يقول الخطيب البغدادي[1]: «التعبد من الله تعالى لعباده على معنيين: أحدهما: التعبد في الشيء بعينه لا لعلة معقولة، فما كان من هذا النوع لم يجز أن يقاس عليه، والمعنى الثاني: التعبد لعلل مقرونة به، وهي الأصول التي جعلها الله تعالى أعلاماً للفقهاء، فردوا إليها ما حدث من أمر دينهم، مما ليس فيه نص بالتشبيه والتمثيل عند تساوي العلل من الفروع بالأصول»[2]. وقد استطاع المجتهدون بفضل خاصية تعليل الأحكام في الشريعة أن يستنبطوا مصادر تشريعية عديدة كالقياس والاستحسان والعرف والمصالح المرسلة والذرائع والاستصحاب ونحوها، بل إن علم مقاصد الشريعة ما نشأ إلا بسبب تعليل الأحكام[3].

وهذا كله فتح ويفتح الباب واسعاً أمام المجتهدين والمجددين لمعالجة كل ما جد ويجد من أحوال الناس في ضوء الشريعة الإسلامية، واستهداء بحكمها ومقاصدها.

◆ ٤ ـ الركيزة الرابعة من ركائز التجديد: مراعاة الشريعة لمصالح العباد:

فكل ما شرعه الله لعباده، إنما يهدف إلى سعادة العباد وتحقيق الخير لهم في العاجلة والآجلة، قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴿١٠٧﴾﴾ [الأنبياء: ١٠٧]، وقال سبحانه: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: ٨٩].

---

(١) هو الخطيب البغدادي، الحافظ المؤرخ، أحمد بن علي بن ثابت البغدادي، أبو بكر، المعروف بالخطيب، أحد الأئمة الأعلام، وصاحب المصنفات المنتشرة، من أشهرها تاريخ بغداد، توفي في بغداد سنة ٤٦٣هـ ـ ١٠٧٢م. ابن كثير، البداية والنهاية ١٢/ ١٠١، والذهبي، سير أعلام النبلاء ١٨/ ٢٧٠ والزركلي، الأعلام ١/ ١٧٢.

(٢) البغدادي، الخطيب، الفقيه والمتفقه، تصحيح الشيخ إسماعيل الأنصاري ١/ ٢٨٨.

(٣) العبيدي، حمادي، الشاطبي ومقاصد الشريعة، ص١٢٤.

يقول العز بن عبد السلام[1]: «والشريعة كلها مصالح، إما تدرأ مفاسد أو تجلب مصالح، فإذا سمعت الله يقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ فتأمل وصيته بعد ندائه، فلا تجد إلا خيراً يحثك عليه، أو شراً يزجرك عنه، أو جمعاً بين الحث والزجر»[2].

ويقول ابن تيمية[3]: «إن الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها»[4]. ويقول ابن قيم الجوزية: «فإن الشريعة مبناها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة، وإن أدخلت فيها بالتأويل»[5].

ولقد استقرأ العلماء مصالح العباد التي جاءت الشريعة لتحقيقها والحفاظ عليها فوجدوها لا تخرج عن ثلاثة أنواع هي: مصالح ضرورية، ومصالح حاجية، ومصالح تحسينية، يقول الشاطبي: «تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: أحدها: أن تكون ضرورية، والثاني: أن تكون حاجية، والثالث: أن تكون تحسينية.

أما **الضرورية**: فمعناها أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين.

---

(١) هو الإمام المحدث الأصولي الفقيه العز بن عبد السلام السلمي الشافعي، كان يسمى سلطان العلماء لقوته في الحق، وجرأته في إنكار المنكر لله، كان له أثر في حشد المسلمين ضد التتار في عين جالوت، أشهر كتبه: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، توفي سنة ٦٦٠هـ ـ ١٢٦٤م. وابن السبكي، طبقات الشافعية ٨/٢٠٩، وابن كثير، البداية والنهاية ١٣/٢٣٥، وابن العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب ٥/٣٠١.

(٢) ابن عبد السلام، عز الدين، قواعد الأحكام في مصالح الأنام ١/١١.

(٣) ستريد ترجمته مستوفاة في فصل نماذج من المجددين، ص١٠٥.

(٤) ابن تيمية، تقي الدين، أحمد عبد الحليم، منهاج السنة النبوية ٢/١٣١.

(٥) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين ٣/٣.

وأما **الحاجية**: فمعناها: أنها تفتقر إليها من حيث التوسعة لرفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراع دخل على المكلفين على الجملة الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة».

وعرف الشاطبي[1]، **المصالح التحسينية** بأنها: «الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب الأهواء المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات[2]، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق»[3].

وقد حصر العلماء الأصول الكلية التي جاءت الشريعة بحفظها بخمسة أصول هي: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، وقالوا إنها مراعاة في كل ملة[4].

◆ ٥ ـ الركيزة الخامسة من ركائز التجديد: مراعاة الشريعة لأعراف الناس وعاداتهم:

إن جانباً غير قليل من الأحكام الشرعية، له صلة وثيقة بالعرف، وفي ذلك دليل على مرونة الشريعة الإسلامية لا سيما في باب المعاملات، والعرف المعتد به هو الذي لا يخالف دليلاً أو أصلاً من أصول الشريعة، ومن أمثلته: اعتماد العرف في مسألة المهر، والكفاءة بين الزوجين، ومسألة النفقة التي يرتبط تحديدها وتقديرها بالأعراف المتغيرة.

يقول ابن عابدين[5]: «فكثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان لتغير

---

(١) هو إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي، المشهور بالشاطبي، يكنى بأبي إسحاق، وهو أصولي فقيه محدث، حافظ مفسر لغوي، كان من أئمة المالكية من غير تقييد أو تقليد، اشتهر بالورع والزهد والصلاح، يعدّ من العلماء المحققين الأثبات وأكابر الأئمة المتفننين، من أشهر كتبه: كتاب الاعتصام. الزركلي، الأعلام ١/ ٧٥.

(٢) يشار هنا إلى أن حكم العقل إنما يعتبر إذا كان منطلقاً من فهم شرعي ولا عبرة لحكمه فيما يخالف الشريعة.

(٣) الشاطبي، الموافقات ٢/ ٨ ـ ١١.

(٤) المرجع نفسه، ٢/ ١٠ والغزالي، أبو حامد، المستصفى من علم الأصول، ص٢٥١، والآمدي، سيف الدين، الإحكام في أصول الأحكام، ٣/ ٤٨.

(٥) هو محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز، عابدين، الدمشقي، فقيه الديار الدمشقية،

عرف أهله، أو لحدوث ضرورة، أو لفساد أهل الزمان، بحيث لو يبقى الحكم على ما كان عليه أولًا، للزم منه المشقة والضرر بالناس، ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير ودفع الضرر والفساد لبقاء العالم على أتم نظام وأحسن إحكام»[1].

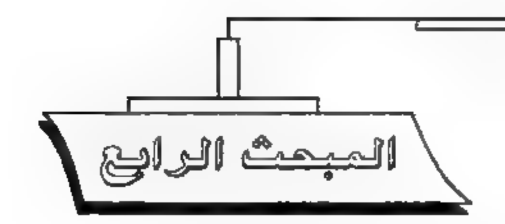
ولأهمية العرف ودوره، نرى أن الفقهاء عدّوا قاعدة: «العادة محكمة» إحدى القواعد الخمسة التي يدور عليها الفقه الإسلامي[2].

❀ ❀ ❀

= وإمام الحنفية في عصره، صاحب كتاب رد المحتار على الدر المختار، المعروف بحاشية ابن عابدين، توفي في دمشق سنة ١٢٥٢هـ - ١٨٣٦م. الزركلي، الأعلام ٦/ ٤٢.

(١) ابن عابدين، محمد أمين الأفندي، مجموعة رسائل ابن عابدين ٢/ ١٢٥ ضمن رسالة نشر العَرف.

(٢) السيوطي، جلال الدين، عبد الرحمن، الأشباه والنظائر، ص٧.



المبحث الرابع

المجالات الإجمالية لتجديد الدين

من خلال تعريف التجديد السابق، وملاحظة الأعمال التي اضطلع بها المجددون، نستطيع أن نحدد المجالات الإجمالية التي يتم التجديد من خلالها في مجالات خمسة هي[1]:

○ ١ ـ المجال الأول: الحفاظ على نصوص الدين الأصلية صحيحة نقية:

لأنه إذا كان المراد من حديث التجديد: إحياء وإعادة ما اندرس من الدين، فإن الدين إنما يقوم على النصوص الأصلية التي أنزلها الله في كتابه، أو بيَّنها رسوله ﷺ، ولا بقاء لدين دون حفظ نصوصه، وما حرفت الأديان السابقة على الإسلام، وانحرفت عن الصراط المستقيم إلا بسبب ضياع أصولها، وتقصير أتباع تلك الديانات في حفظها، والتوثق من نقلها.

والقرآن قد تكفل الله بحفظه، حيث قال سبحانه: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩﴾ [الحجر: ٩]، وحفظ القرآن يستلزم حفظ السنة، لأنها بيان للقرآن كما قال تبارك وتعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤].

وقد جلّى المعلمي[2] هذا المعنى حيث قال: «أمّا السنة فقد تكفل الله

---

(١) بسطامي، محمد سعيد، مفهوم تجديد الدين، ص٢٣ ـ ٢٥.

(٢) هو عبد الرحمن بن يحيى بن علي بن محمد المعلمي، فقيه من العلماء، نسبته إلى بني المعلم من بلاد عتمة باليمن، ولد ونشأ في عتمة ثم قام برحلة علمية واسعة قادته إلى الهند حيث عمل مصححاً لكتب الحديث، والتاريخ، زهاء ربع قرن، وكان قد تولى رئاسة القضاء بعسير، ولقب بشيخ الإسلام، واستقر به المقام أخيراً في مكة المكرمة، حيث عمل أميناً بمكتبة الحرم المكي، ووافته منيته وهو منكب على بعض الكتب داخل المكتبة، وذلك سنة ١٣٨٦هـ ـ ١٩٦٦م. كحالة، معجم المؤلفين ٢/١٢٦.

بحفظها أيضاً، لأن تكفله بحفظ القرآن يستلزم تكفله بحفظ بيانه وهو السنة، وحفظ لسانه وهو العربية، إذ المقصود بقاء الحجة قائمة، والهداية باقية، بحيث ينالها من يطلبها، لأن محمداً خاتم الأنبياء وشريعته خاتمة الشرائع، بل دلّ على ذلك قوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ ﴿١٩﴾﴾ [القيامة: ١٩]، فحفظ الله السنة في صدور الصحابة والتابعين متى كتبت ودونت»[١].

أقول: رغم أن الإسلام بنصوصه الأصلية، كتاب وسنة، محفوظ بحفظ الله، إلا أن ذلك، إنما يتم ويتحقق بهمم العلماء الربانيين، وجهودهم، وتضحياتهم، وهذا ما حدث بالفعل، فقد حظي القرآن الكريم بعناية بالغة من المسلمين كتابة في السطور وحفظاً في الصدور، وجمع مرتين مرة في عهد أبي بكر الصديق ﷺ ومرة في عهد عثمان ﷺ، ولا زالت العناية به على مرّ الأزمان في أعلى المراتب.

وأما السنة النبوية فقد تتابع الصحابة على نقلها بدقة وأمانة، وتبعهم في ذلك التابعون وتابعوهم وبذلوا جهوداً ضخمة في جمع كل ما أثر عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير، ونظراً لظهور الوضّاعين وأهل الأهواء الذين افتروا على رسول الله ﷺ ما لم يقله، فقد اشترط نقلة السنة المعرفة بالإسناد، وقالوا الإسناد من الدين، ولولا الإسناد لقال من شاء ما شاء، وبات علم الإسناد هذا والقواعد العلمية التي شرطها علماء الحديث لقبول الأخبار من أعظم مفاخر المسلمين على غيرهم من أمم الدنيا، وبه حفظ الله هذا الدين من عبث العابثين، ومن أن يتكدر نبعه الأصيل أو يلتبس فيه الحق بالباطل.

يقول ابن تيمية عن علم الإسناد والرواية: «مما خص الله به أمة محمد ﷺ، وجعله سلماً إلى الدراية، فأهل الكتاب لا إسناد لهم يوثّقون به المنقولات، وهكذا المبتدعون من هذه الأمة أهل الضلالات، وإنما الإسناد لمن أعظم الله عليه المنة، أهل الإسلام والسنة، يفرقون به بين الصحيح والسقيم، والمعوج والقويم»[٢].

---

(١) المعلمي، عبد الرحمن، الأنوار الكاشفة لما في كتاب أضواء على السنة من الزلل والمجازفة، ص٣٣.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى ١/٩.

إذن فكل الجهود التي بذلت وتبذل لحفظ نصوص الدين الأصلية من الضياع ومن الاختلاط بغيرها تعد من التجديد.

○ ٢ ـ المجال الثاني: نقل المعاني الصحيحة للنصوص وإحياء الفهم السليم لها:

مما لا شك فيه أن رسول الله ﷺ فسّر لأمته معاني القرآن الكريم وبينها بياناً تاماً شافياً، قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٤٤]، وقال: ﴿وَمَا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ﴾ [النور: ٥٤].

وقد تلقى صحابة رسول الله ﷺ معاني القرآن الكريم من رسول الله ﷺ كما تلقوا ألفاظه، وكذلك الأحاديث، إذ المقصود من الألفاظ معانيها، ومن غير المعقول أن يكون خطاب الله ورسوله لهم بما لا يفهمونه، وعليه يصبح فهم القرآن والسنة بفهم الصحابة وتلقي معاني النصوص منهم، من الأمور التي يتحتم لزومها، خاصة وأن نصوص الوحي كانت بلغة خطابهم اليومية، وقد عايشوا أسباب نزولها، والجو المحيط بها، وبادروا إلى العمل بها، وتفاعلت نفوسهم معها، لأنها مست أدق المسائل في حياتهم، وواكبت مختلف ظروفهم وأحوالهم، كل ذلك يجعل فهمهم للنصوص جزءاً لا يتجزأ من الدين، والإعراض عن فهمهم اتباعاً لغير سبيل المؤمنين[١].

لأنّه إذا تُركت النصوص لأفهام الناس وعقولهم، فلا يبعد أن تتعدد أشكال الدين، نظراً لاختلاف العقول والأفهام، وتأثرها بعوامل الزمان والمكان والبيئة والثقافة والأهواء والنزعات، لذلك يلاحظ أنّ الجهود التي بذلت لتحريف نصوص الكتاب والسنة قد باءت كلها بالفشل، لأنهما محفوظان بحفظ الله تعالى، وإنما نجح ما نجح منها في مجال تحريف معاني النصوص وإخراجها عن دلالاتها بأنواع من التأويل وطرق الفهم[٢]. فإحياء منهج الصحابة ومن تبعهم بإحسان في تلقي الإسلام وفهمه وتطبيقه، والعناية بتوثيق

---

(١) سلام، أحمد، ما أنا عليه وأصحابي، ص٩٦.

(٢) القيسي، مروان، معالم الهدى، ص١٠٨.

المنقول عنهم في هذا الباب، من أهم مجالات تجديد الدين.

○ ٣ ـ المجال الثالث: الاجتهاد في الأمور المستجدة، وإيجاد الحلول لها:

لأنه إذا كان الإسلام هو دين الله الخالد إلى قيام الساعة، الشامل لكل زمان ومكان وإنسان، ونصوصه محدودة بينما الحوادث والمستجدات ممدودة، فلا بد إذن من حتمية فتح باب الاجتهاد لإنزال النصوص المحدودة على الحوادث الممدودة، وإيجاد الحلول الإسلامية المناسبة لما يطرأ على الناس من مشكلات، وإلا وقع الناس في حرج وضيق نتيجة بعدهم عن أحكام ربهم، وساغ لأعداء الدين وأصحاب النوايا الخبيثة والنفوس المريضة، اتهام الإسلام بالجمود والرجعية، وعدم الصلاحية لكل زمان ومكان.

○ ٤ ـ المجال الرابع: تصحيح الانحرافات:

مر معنا أن من معاني تجديد الدين، تصحيح الانحراف، وقمع البدع، وتنقية الإسلام مما يعلق به من العناصر الدخيلة.

والواقع أن الانحراف عن الدين على شكلين:

الشكل الأول: انحراف في المفاهيم والقيم.

والشكل الثاني: انحراف في السلوك والعمل.

ويعني **الانحراف الأول**: نشوء اعتقادات وتصورات عن الدين على خلاف الحق الذي أنزله الله وأراده.

أما **الانحراف الثاني** فيعني: بقاء الاعتقاد صحيحاً، لكن السلوك والعمل يخالف الاعتقاد والتصور.

وقد عبر العلماء عن الانحراف الاعتقادي بأنه مرض الشبهة، وعن الانحراف السلوكي بأنه مرض الشهوة. يقول ابن قيم الجوزية: «إن القلب يعترضه مرضان يتواردان عليه إذا استحكما فيه كان موته وهلاكه، وهما مرض الشهوات ومرض الشبهات، هذان أصل داء الخلق إلا من عافاه الله»[1].

---

(١) ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، مفتاح دار السعادة ١/ ١١٠.

وانحراف الشبهة أخطر وأعظم من الانحراف الناشئ عن الشهوة، قال ابن قيم الجوزية: «والفتنة نوعان: فتنة الشبهات، وهي أعظم الفتنتين، وفتنة الشهوات»، ثم قال: «وهذه الفتنة ـ فتنة الشبهات ـ مآلها إلى الكفر والنفاق، وهي فتنة أهل البدع، على حسب مراتب بدعهم، فجميعهم إنما ابتدعوا من فتنة الشبهات التي اشتبه عليهم فيها الحق بالباطل، والهدى بالضلال»[1].

لذلك كانت عناية المجددين بتصحيح الانحراف الناشئ عن الشبهات أعظم وأشد، وإن شمل تجديدهم وإصلاحهم الانحراف في السلوك والأعمال أيضاً.

○ ٥ ـ المجال الخامس: حماية الدين والدفاع عنه والجهاد في سبيله:

وذلك لأن إعادة الدين إلى أصوله، وصيانته من عبث العابثين وتحريف المحرفين، وحماية العاملين به الحاملين للوائه يحتاج إلى قوة وبأس.

لأن قوام الدين: كتاب للهداية، وسيف للنصرة، كما قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ﴾ [الحديد: ٢٥].

يقول ابن تيمية رحمه الله: «فأخبر أنه أرسل الرسل وأنزل الكتاب والميزان لأجل قيام الناس بالقسط، وذكر أنّه أنزل الحديد الذي ينصر هذا الحق، فالكتاب يهدي والسيف ينصر ﴿وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ هَادِيًا وَنَصِيرًا﴾ [الفرقان: ٣١]، ولهذا كان قوام الناس بأهل الكتاب وأهل الحديد، كما قال من قال من السلف: صنفان إذا صلحوا صلح الناس: الأمراء والعلماء»[2].

فكل من يبذل جهداً في ميدانٍ من هذه الميادين الخمسة المتقدمة فله من التجديد نصيب، وبقدر ما تتعدد الميادين التي يخوض المجدد غمارها بقدر ما تعظم رتبته في التجديد، وأكمل المجددين من شمل تجديده الميادين كلها كعمر بن عبد العزيز رحمه الله.

---

(١) ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، إغاثة اللهفان من مكائد الشيطان ٢/ ٢٣٩.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٨/ ١٨٥.



العلاقة بين التجديد وكل من الاجتهاد والبدعة

○ ١ ـ العلاقة بين التجديد والاجتهاد:

ليتضح لنا وجه العلاقة بين التجديد والاجتهاد لا بد من التعريف بكلٍّ منهما، وقد تقدم التعريف بالتجديد بأنه: «إحياء وبعث ما اندرس من الإسلام، وتخليصه من البدع والمحدثات، وتنزيله على واقع الحياة ومستجداتها»[١]، وهذا يدلنا على أنَّ التجديد يعمل ضمن محاور ثلاثة.

أما الاجتهاد فلا يعمل إلا في محور واحد هو: «بذل الجهد في استنباط الحكم الشرعي مما اعتبره الشارع دليلاً»[٢].

فالاجتهاد إذن جزء من التجديد، ومعنى من معاني التجديد المتعددة، فالعلاقة بينهما فيها عموم وخصوص، إذ كل مجدد مجتهد، وليس كل مجتهد مجدداً، وميدان التجديد يتسع ليشمل كل ما يندرج تحت اسم الدين من العقيدة والفقه والتفسير والعبادة والأخلاق وغيرها بإحياء معالمها وتصحيح ما يطرأ عليها من انحراف، أما الاجتهاد فميدانه الأحكام العملية المندرجة تحت مسمى الفقه فقط.

○ ٢ ـ العلاقة بين التجديد والبدعة:

البدعة: لغة: الأمر المحدث الذي لم يسبق له نظير، لأن مادة «بدع» للاختراع على غير مثال سابق[٣].

---

(١) تقدم ص١٩.

(٢) السايس، محمد علي، تاريخ الفقه الإسلامي، ص٣١.

(٣) الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، ص٤٣.

أما **البدعة اصطلاحاً** فهي: «ما أحدث في دين الله، وليس له أصل عام أو خاص يدل عليه»[1].

فالإحداث: الإتيان بالأمر الجديد، فيدخل فيه كل أمر مخترع، محموداً كان أو مذموماً، في الدين كان أو في غيره.

والتقييد بالدين لإخراج المحدثات في شؤون الدنيا، كالاختراعات في مجال الصناعة والتجارة والتعليم والعمران وغيرها فلا تشملها البدعة المذمومة شرعاً.

والتقييد بعدم وجود المستند الشرعي العام أو الخاص، لإخراج المحدثات المتعلقة بالدين مما له أصل شرعي عام، كإحداث علم أصول الفقه، والفقه والمصطلح، والنحو، وجمع القرآن، وما إلى ذلك، فهذه العلوم وإن لم تكن زمن النبي ﷺ إلا أنها داخلة في عموم النصوص الآمرة بالحفاظ على الدين ووجوب تبليغه.

أو أصل شرعي خاص، كإحداث صلاة التراويح جماعة في عهد عمر ﷺ، فإنه استند إلى دليل شرعي خاص.

فمتى وقع الإحداث في الدين من غير أن يستند إلى دليل شرعي عام أو خاص، كان بدعة مذمومة.

فالعلاقة بين التجديد والبدعة علاقة تباين ومقابلة، وذلك للأمور التالية:

١ ـ الابتداع اختراع وإحداث، بينما التجديد إعادة وإحياء.

٢ ـ الابتداع إلصاق ما ليس من الدين به، أما التجديد فتنقية للدين من العناصر الدخيلة عليه، وإبقاء للأصيل فيه.

٣ ـ الابتداع تحريف للدين، والتجديد تصحيح لذلك التحريف.

٤ ـ الابتداع مذموم شرعاً ومحارب، أما التجديد ممدوح ومستحسن.

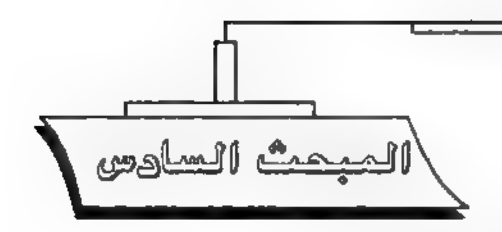
فإن قيل: إن الاجتهاد يشبه البدعة من حيث إن في كل منهما إضافة والاجتهاد جزء من التجديد.

---

(١) الجيزاني، قواعد معرفة البدع ٢٤.

فالجواب: أن الاجتهاد استنباطٌ للحكم الشرعي من دليله وفق شروط معينة، وما ينتج عن الاجتهاد من إضافة إنما يحصل بإذن الشارع وطلبه، أما البدعة فإنه لا يدل عليها دليل شرعي لا من نصوص الشرع ولا من قواعده، بل هي عدوان على الشرع.





شروط المجدد وصفاته

نستطيع أن نحدد شروط المجدد والصفات التي ينبغي أن تتوافر فيه حتى يعد من المجددين، بالتأمل في تعريف التجديد والمجالات التي يتناولها عمل المجددين، وما يلزم عن ذلك من شروط وصفات، ويمكننا حصر ذلك في الشروط التالية:

○ ١ ـ الشرط الأول: أن يكون المجدد معروفاً بصفاء العقيدة وسلامة المنهج:

وذلك لأن من أخص مهمات التجديد إعادة الإسلام صافياً نقياً من كل العناصر الدخيلة عليه، وهذا لا يحصل إلا إذا كان المجدد من أهل السنة والجماعة السائرين على منهج الرسول ﷺ وصحابته الكرام، ومن الطائفة الناجية المنصورة التي جاء وصفها بأنها فرقة من ثلاث وسبعين فرقة، وأنها تلزم ما كان عليه الرسول ﷺ وأصحابه في عقيدتها ومنهجها وتصوراتها.

إذ كيف يمكن إحياء الدين وتصحيح الانحراف ممن انحرف عن جادة أهل الحق إلى فرق الضلالة والباطل؟ وأي دين سيجدده وقد شوّه الدين وألبسه ثوباً غير ثوبه؟.

فليس إذن للفرق التي تشايعت على الباطل، وتآلفت على الهوى، من التجديد نصيب، ولذلك خطّأ العلماء ابن الأثير حين أورد في إحصائيته للمجددين أسماء بعض علماء الشيعة الإمامية، قال العظيم آبادي في رده عليه: «ولا شبهة في أن عدهما من المجددين خطأ فاحش وغلط بيِّن، لأن علماء الشيعة وإن وصلوا إلى مرتبة الاجتهاد وبلغوا أقصى مراتب من أنواع العلوم واشتهروا غاية الاشتهار، لكنهم لا يستأهلون المجددية. كيف وهم يخربون الدين فكيف يجددونه؟ ويميتون السنن فكيف يحيونها؟ ويروِّجون البدع فكيف

يمحونها؟ وجل صناعتهم التحريف والانتحال والتأويل، لا تجديد الدين ولا إحياء ما اندرس من العمل بالكتاب والسنة»[1].

○ ٢ ـ **الشرط الثاني: أن يكون عالماً لا بل مجتهداً:**

وذلك لأن من أبرز المهمات التي ينبغي أن يضطلع بها المجدد مواجهة المشكلات التي تتولد في كل عصر، والاجتهاد في وضع الحلول الشرعية لها، وهذا لا يقدر عليه إلا من بلغ رتبة الاجتهاد، وقد تقدم معنا أن: الاجتهاد جزء من التجديد وجانب من جوانبه فلا أقل من أن يشترط للمجدد ما يشترط للمجتهد، وقد أشار السيوطي إلى اشتراط الاجتهاد في المجدد، حيث قال في أرجوزته عن المجددين:

بأنه في رأس كل مائة … يبعث ربنا لهذي الأمة
منًّا عليها عالماً يجدد … دين الهدى لأنه مجتهد

ورتبة الاجتهاد هذه ليست عسيرة إلى الحد الذي تصوره بعض كتب أصول الفقه، ممن ذهب أصحابها إلى إغلاق باب الاجتهاد بعد المائة الرابعة، بهدف قطع الطريق على من تحدثه نفسه بلوغ تلك الرتبة، فقد شرطوا شروطاً يكاد يكون من المحال الإحاطة بها، حيث أوجبوا أن يحيط المجتهد بعلوم الآلة كلها من نحو ولغة وبلاغة وبعلوم الشريعة من تفسير وحديث وأصول فقه وعلوم قرآن ومصطلح وسيرة، وبعلمي المنطق وعلم الكلام، وغير ذلك مما يصعب الإحاطة به[2].

والصواب أن الاجتهاد سهل ميسور، لمن كانت عنده أهلية النظر، وسنأتي على ذكر هذه المسألة لاحقاً، والمهم هنا أن نعلم أن المجدد يشترط فيه أن يكون محيطاً بمدارك الشرع، قادراً على الفهم والاستنباط مطَّلعاً على أحوال عصره، فقيهاً بواقعه، يقول المناوي: إن على المجدد أن يكون «قائماً بالحجة ناصراً للسنة، له ملكة رد المتشابهات إلى المحكمات، وقوة استنباط الحقائق والنظريات، من نصوص الفرقان وإرشاداته ودلالاته واقتضاءاته، من قلب حاضر وفؤاد يقظان»[3].

---

(١) العظيم آبادي، عون المعبود ١١/ ٣٩٢. (٢) العظيم آبادي، عون المعبود ١١/ ٣٩٢.
(٣) المناوي، فيض القدير ١/ ١٤.

ويقول العظيم آبادي: «إنّ المجدد للدين لا بد أن يكون عالماً بالعلوم الدينية الظاهرة والباطنة، ناصراً للسنة، قامعاً للبدعة»[1].

ويقول السيوطي:

يشار بالعلم إلى مقامه ... وينصر السنة في كلامه
وأن يكون جامعاً لكل فن ... وإن يعم علمه أهل الزمن[2]

ويقول الشيخ المودودي: «من الخصائص التي لا بد أن يتصف بها المجدد هي: الذهن الصافي، والبصر النفاذ، والفكر المستقيم بلا عوج، والقدرة النادرة على تبين سبيل القصد بين الإفراط والتفريط، ومراعاة الاعتدال بينهما، والقوة على التفكير المجرد عن تأثير الأوضاع الراهنة، والعصبيات الراسخة على طول القرون، والشجاعة والجرأة على مزاحمة سير الزمان المنحرف»[3].

ويقول في تعداده لعمل المجدد: «الاجتهاد في الدين، والمراد به أن يفهم المجدد كليات الدين، ويتبين اتجاه الأوضاع المدنية والرقي العمراني في عصره، ويرسم طريقاً لإدخال التغيير والتعديل على صورة التمدن القديمة المتوارثة، يضمن للشريعة سلامة روحها وتحقيق مقاصدها، ويمكِّن الإسلام من الإمامة العالمية في رقي المدنية الصحيح»[4].

○ ٣ ـ الشرط الثالث: أن يشمل تجديده ميداني الفكر والسلوك في المجتمع:

وذلك لأن تصحيح الانحراف من أخص المهمات التي ينبغي أن يقوم بها المجدد، ومعلوم أن الانحراف يطرأ على السلوك كما يطرأ على الفكر، بل إن غالب الانحرافات السلوكية منشؤها انحرافات فكرية، فيقوم المجدد بتصويب الأفهام والأفكار، وتخليصها مما داخلها من شكوك وشبهات، ويحيي العلم النافع، والفهم الصحيح للإسلام، ويبثه بين الناس، وينشره بالتدريس، وتأليف

---

(١) العظيم آبادي، عون المعبود ١١/٣٩١. (٢) المرجع نفسه ١١/٣٩٤.
(٣) المودودي، أبو الأعلى، موجز تاريخ تجديد الدين، ص٥٢.
(٤) المرجع نفسه ص٥٥ ـ ٥٦.

الكتب، وغير ذلك من الوسائل المتاحة، ثم يعمد إلى إصلاح سلوك الناس، وتقويم أخلاقهم، وتزكية نفوسهم، وإبطال التقاليد المخالفة للشريعة، وإعلان الحرب على البدع والخرافات، والمنكرات المتفشية في حياة الناس، ومواجهة الفساد بمختلف أشكاله وصوره، وخاصة الفساد في الحكم والإمارة.

بهذا يكون المجدد قد جمع بين القول والفعل، والعلم والعمل، وقد أشار السلف إلى هذا الشرط بقولهم عن المجدد إنه ينصر السنة ويقمع البدعة[1].

○ ٤ ـ الشرط الرابع: أن يعم نفعه أهل زمانه:

وذلك لأن المجدِّد رجل مرحلة زمنية، تمتد قرناً من الزمن، فلا بد إذن من أن يكون منارةً يستضيء بها الناس، ويسترشدون بهداها، حتى مبعث المجدد الجديد على الأقل، وهذا يقتضي أن يعم علم المجدد ونفعه أهل عصره، وأن تترك جهوده الإصلاحية أثراً بيناً في فكر الناس وسلوكهم، وغالباً ما يتم تحقيق ذلك عبر من يربيهم من تلامذةٍ، وأصحاب أوفياء، يقومون بمواصلة مسيرته الإصلاحية، وينشرون كتبه وأفكاره، ويؤسسون مدارس فكرية ترسم خطاه في الإصلاح والتجديد.

وقد أشار السيوطي إلى هذا الشرط حين قال:

وأن يكون جامِعاً لكل فن ... وأن يعم علمه أهل الزمن[2]



(١) العظيم آبادي، عون المعبود ١١/ ٣٩١.

(٢) المرجع نفسه ١١/ ٣٩٤.

الفصل الثاني

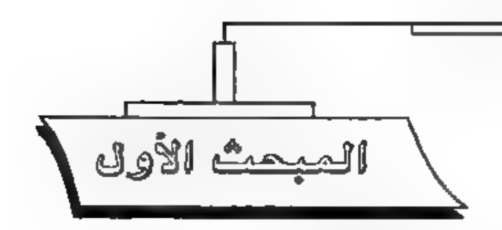
حول حديث التجديد

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تخريج الحديث وذكر رواياته.

المبحث الثاني: شرح الحديث، وذكر الفوائد المستنبطة منه.

المبحث الثالث: أحاديث مشابهة لحديث التجديد.



تخريج الحديث وذكر رواياته

وردت في السنة النبوية المطهرة، عدة إشارات إلى أن الله سبحانه وتعالى سيحفظ هذا الدين، وسيبقيه خالداً منتصراً إلى قيام الساعة، وذلك عبر علماء ربانيين عدول يبعثهم الله بين الفترة والفترة، ليحموا هذا الدين، ويحيوا سننه، ويجددوا ما اندرس من معالمه، وسنذكر هذه الأحاديث التي أفادت هذا المعنى في مبحث مستقل.

إلّا أنّ لفظة التجديد، لم ترد إلا في حديث واحد صحيح عن أبي هريرة ﷺ. وهذا الحديث أخرجه عدد من أئمة الحديث في مصنفاتهم وهم: أبو داود[١] في سننه، والحاكم[٢] في مستدركه، والبيهقي[٣] في معرفة السنن والآثار، والطبراني[٤] في معجمه الأوسط، والخطيب البغدادي في تاريخه،

---

(١) هو أبو داود السجستاني، سليمان بن الأشعث، إمام أهل الحديث في زمانه، له السنن أحد الكتب الستة، توفي سنة ٢٧٥هـ. الزركلي، الأعلام ٣/ ١٨٢.

(٢) هو الإمام الحافظ أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن حمد الضبي النيسابوري الحافظ الكبير المشهور بالحاكم، صاحب المستدرك على الصحيحين، طلب العلم في الصغر، وكتب عن نحو ألفي شيخ، انتهت إليه رياسة الحديث وفنونه في خراسان بل في الدنيا، توفي سنة ٤٠٥هـ. ابن كثير، البداية والنهاية ١١/ ٣٥٥ والذهبي، سير أعلام النبلاء ١٧/ ١٦٢.

(٣) هو الإمام العلم أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي الشافعي، الحافظ صاحب التصانيف الكثيرة السائرة، لزم الحاكم مدة، وأخذ عنه وعن غيره، توفي ٤٥٨هـ. الذهبي، سير أعلام النبلاء ١٨/ ١٦٣، وابن العماد، شذرات الذهب ٣/ ٣٠٤، وابن كثير، البداية والنهاية ١٢/ ٩٤.

(٤) هو الإمام الحافظ الثقة، أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب اللخمي الشامي الطبراني صاحب المعاجم الثلاثة، كان واسع الحفظ بصيراً بالعلل والرجال والأبواب، كثير التصانيف والرحلة والمشايخ، توفي سنة ٣٦٠هـ. الذهبي، سير أعلام النبلاء

وأبو عمرو الداني[1] في الفتن، والهروي[2] في ذم الكلام، وابن عدي[3] في الكامل[4][5]، وسأكتفي بذكر روايتي أبي داود والحاكم.

○ ١ ـ رواية أبي داود لحديث التجديد:

قال أبو داود في كتاب الملاحم، باب ما يذكر في قرن المائة: حدثنا سليمان بن داود المهري، أخبرنا ابن وهب، أخبرني سعيد بن أبي أيوب عن شراحيل بن يزيد المعافري، عن أبي علقمة، عن أبي هريرة ﷺ فيما أعلم عن رسول الله ﷺ قال: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها».

قال أبو داود عقب ذكره للحديث: عبد الرحمن بن شريح الإسكندري لم يجز به شراحيل[6]. قال الشيخ الألباني: «ولا يعلل الحديث قول أبي داود ـ هذا ـ وذلك لأن سعيد بن أبي أيوب ثقة ثبت، كما في التقريب[7]، وقد وصله وأسنده، فهي زيادة ثقة يجب قبولها[8].

= ١١٩/١٦ وابن كثير، البداية والنهاية ١١/ ٢٧٠.

(١) هو عثمان بن سعيد بن عثمان، أبو عمر الداني، أحد حفاظ الحديث، ومن الأئمة في علم القرآن ورواياته وتفسيره، له أكثر من مئة تصنيف، توفي سنة ٤٤٤هـ. الزركلي، الأعلام ٤/ ٣٦٦.

(٢) هو الهروي، عبد الله بن عروة، من حفاظ الحديث، توفي سنة ٣١١هـ. الزركلي، الأعلام ٤/ ٢٣٩.

(٣) هو الإمام عبد الله بن عدي الجرجاني أبو أحمد، علامة بالحديث ورجاله، أخذ عن أكثر من ألف شيخ، وكان يعرف في بلده بابن القطان، واشتهر بين علماء الحديث بابن عدي، وهو من الأئمة الثقات في الحديث والجرح والتعديل، توفي سنة ٣٦٥هـ. الذهبي، سير أعلام النبلاء ١٦/ ١٥٤ وابن العماد، شذرات الذهب ٣/ ٥١.

(٤) ابن عدي الجرجاني، الكامل في ضعفاء الرجال ١/ ١١٤.

(٥) الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة ٢/ ١٥٠.

(٦) أبو داود، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، كتاب الملاحم، باب ما يذكر في قرن المائة ٤/ ١٠٩.

(٧) ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، تقريب التهذيب ١/ ٢٩٢.

(٨) الألباني، محمد بن ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الصحيحة ٢/ ١٥١.

○ ٢ ـ رواية الحاكم في مستدركه للحديث:

قال الحاكم: «حدثنا أبو العباس محمد بن يعقوب، ثنا الربيع بن سليمان بن كامل المرادي، ثنا عبد الله بن وهب، أخبرني سعيد بن أبي أيوب عن شراحيل بن يزيد، عن أبي علقمة عن أبي هريرة ﷺ ولا أعلمه إلا عن رسول الله ﷺ قال: «إنّ الله يبعث إلى هذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها»[(١)]. وقد سكت الحاكم عن الحكم على الحديث، وكذا فعل الذهبي حيث أورده في تلخيصه للمستدرك ولم يحكم عليه بشيء.

إلّا أنّ السخاوي ذكر الحديث في المقاصد الحسنة، وعزاه لأبي داود والطبراني في الأوسط وقال: «وسنده صحيح، ورجاله كلهم ثقات»، وعزاه للحاكم أيضاً وقال: «وكذا صححه الحاكم»[(٢)]. فلعل السخاوي اطلع على نسخة مخطوطة للمستدرك، ووجد فيها تصحيح الحاكم للحديث، لأن النسخة المطبوعة ليس فيها هذا التصحيح.

وقد ذكر السيوطي هذا الحديث في جامعه الصغير، ورمز إلى صحته[(٣)]، وقال عنه ابن حجر[(٤)]: «وهذا يشعر بأن الحديث كان مشهوراً في ذلك العصر، ففيه تقوية للسند المذكور مع أنه قوي لثقة رجاله»[(٥)].

وذكر المناوي الحديث في فيض القدير وصححه[(٦)]، وكذا السخاوي[(٧)]

---

(١) الحاكم، أبو عبد الله، المستدرك على الصحيحين، كتاب الفتن والملاحم ٤/ ٥٢٢.

(٢) السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، المقاصد الحسنة، ص١٣٧.

(٣) السيوطي، الجامع الصغير ١/ ٧٤.

(٤) هو أحمد بن علي بن محمد الكناني العسقلاني أبو الفضل شهاب الدين، من أئمة العلم ومن أشهر العلماء، أصله من عسقلان بفلسطين، وولد في القاهرة عام ٧٧٣هـ، وأقبل على الحديث ورحل في طلب العلم حتى أصبح حافظ الإسلام في عصره، ولي قضاء مصر، ثم اعتزل، توفي بالقاهرة سنة ٨٥٢هـ. الضوء اللامع ١/ ٣٦، والدرر الكامنة ٤/ ٤٩٢ ـ ٥٠٠، والأعلام ١/ ١٧٨ ـ ١٧٩.

(٥) العظيم آبادي، محمد شمس الحق، عون المعبود، شرح سنن أبي داود ١١/ ٣٨٨.

(٦) المناوي، فيض القدير ٢/ ٢٨٢.

(٧) هو العلامة المتفنن محمد بن عبد الرحمن بن محمد شمس الدين السخاوي مؤرخ حجة، وعالم بالحديث وفنونه والتفسير والأدب، صاحب اللامع في أعيان القرن

في المقاصد الحسنة[١]، والعراقي[٢]، كما في مرقاة الصعود[٣]، وقال الشيخ الألباني: «والسند صحيح، ورجاله ثقات، رجال مسلم»[٤].

وبهذا يكون الحديث قد صححه جمع من الأئمة الحفاظ منهم: الحاكم، والسخاوي، والسيوطي، والمناوي، والعراقي، وابن حجر.

بل نقل العلقمي عن شيخه الإجماع على صحة الحديث حيث قال: «اتفق الحفاظ على أنه حديث صحيح»[٥]، وقال السيوطي في مرقاة الصعود: «اتفق الحفاظ على تصحيحه»[٦].



= التاسع، والإعلان بالتوابع، والمقاصد الحسنة، وفتح المغيث، وغيرها من المصنفات الكثيرة والمفيدة، ولد وعاش في القاهرة، وتوفي بالمدينة سنة ٩٠٢هـ. الضوء اللامع ٨/ ٢/ ٣٢، وشذرات الذهب ٨/ ١٥.

(١) السخاوي، المقاصد الحسنة، ص١٢١.

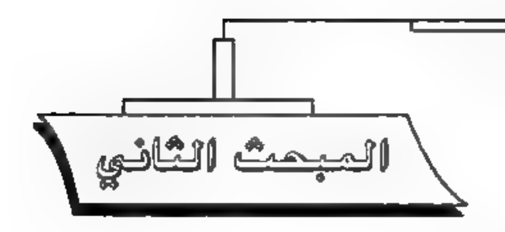
(٢) هو عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن أبو الفضل الحافظ القارئ، المشهور بالحافظ العراقي، أصله كردي، من كتبه ذيل الميزان، والنكت على منهاج البيضاوي وتخريج إحياء علوم الدين، توفي سنة ٨٠٦هـ. شذرات الذهب ٧/ ٥٥، والأعلام ٣/ ٣٤٤.

(٣) المناوي، فيض القدير ٢/ ٢٨٢.

(٤) الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة ٢/ ١٥٠.

(٥) العظيم آبادي عون المعبود، شرح سنن أبي داود ١١/ ٣٩٦.

(٦) المرجع نفسه، ١١/ ٣٩٦.



شرح الحديث
وذكر الفوائد المستنبطة منه

١٠ ـ المعنى الإجمالي للحديث:

يعدُّ هذا الحديث إحدى البشائر بحفظ الله لهذا الدين مهما تقادم الزمان، وبكفالته سبحانه إعزاز هذه الأمة ببعثة المجددين الربانيين الذين يحيونها بعد موات، ويوقظونها من سبات، بما يحملونه من الهدى والنور، وأنّ هذا البعث والإحياء يتجدد كل قرن من الزمان.

والحديث يمنح المسلم طاقة من الأمل الأكيد، بأن المستقبل للإسلام، مهما تكاثرت قوى الشر، وتعاظم طغيان أهل الباطل، وبأن النور سيسطع، مهما احلولك الليل، واشتد الظلام، ونحن في الوقت الحاضر، بحاجة ماسّة إلى تأكيد هذا المعنى، ونشره بين الناس، حتى نقاوم موجات اليأس والقنوط التي عمَّت النفوس، فجعلتها تستسلم للذل والخنوع، بحجة أننا في آخر الزمان، وأنه لا فائدة ولا رجاء من كل جهود الإصلاح التي تبذل، لأن الإسلام في إدبار والكفر في إقبال، وها قد ظهرت علامات الساعة الصغرى، ونحن في انتظار العلامات الكبرى التي سيعقبها قيام الساعة.

وقد يستدل أصحاب هذا الاتجاه ببعض الأحاديث، ويفهمونها على غير الوجه المراد منها. من ذلك استدلالهم بحديث أنس رضي الله عنه عند البخاري: «لا يأتي عليكم زمان إلا والذي بعده شرٌّ منه حتى تلقوا ربكم»(١)، وحديث: «بدأ الإسلام غريباً وسيعود غريباً كما بدأ، فطوبى للغرباء»(٢).

---

(١) البخاري، كتاب الفتن، باب لا يأتي زمان إلا الذي بعده شر منه رقم الحديث ٦٥٤١.

(٢) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب أن الإسلام بدأ غريباً، رقم الحديث

وينسون أنه لا يجوز أن نفهم هذه الأحاديث، بمعزلٍ عن الأحاديث الأخرى التي تحمل البشرى والأمل للأمة، مثل حديث: «مثل أمتي مثل المطر لا يدرى أوله خير أو آخره»[1]، وحديث: «بشِّر هذه الأمة بالسناء والدين والرفعة والنصر والتمكين في الأرض»[2].

وحديث: «ليبلغن هذا الأمر ما بلغ الليل والنهار، ولا يترك الله بيت مدر ولا وبر، إلا أدخله الله هذا الدين بعزِّ عزيز أو بذلّ ذليل، عزاً يعز الله به الإسلام، وذلاً يذل به الكفر»[3]، وكذا حديث التجديد الذي معنا.

والجمع بين هذه الأحاديث وأحاديث غربة الإسلام، أنّ الأحاديث مجتمعة تدل على سنة من سنن الله الكونية في تدافع الخير والشر، والحق والباطل، وأن الظهور والغلبة يكون لهذا تارة ولهذا تارة أخرى، ولا تعني الأحاديث غربة الإسلام بإطلاق، وضعف أهله والداعين إليه على الدوام، بل تكون الغربة في بلد دون آخر، وفي قوم دون غيرهم، وفي زمن دون زمن كما ذكر ابن القيم[4].

ولذلك شهد التاريخ الإسلامي حقباً من الظهور والإشراق، كعهد عمر بن عبد العزيز، وبعض سلاطين الدولة الأيوبية، على إثر حقب مظلمة، تراجع فيها سلطان الإسلام، وتجب الإشارة هنا إلى أنّ حديث التجديد الذي نحن بصدد شرحه، وكذا الأحاديث التي تحمل البشرى بعودة الإسلام إلى واجهة الحياة، وإن كانت أخباراً يقينية صدرت عن الصادق المعصوم، ولا بد

= ٢٠٨، والترمذي، كتاب الإيمان عن رسول الله، باب ما جاء أن الإسلام بدأ غريباً وسيعود غريباً، رقم الحديث ٢٥٥٤، وابن ماجه، كتاب الفتن، باب بدأ الإسلام غريباً، رقم الحديث ٢٩٧٨، والدارمي، كتاب الرقاق، باب الإسلام بدأ غريباً رقم الحديث ٢٦٣٧، وأحمد، مسند أحمد رقم الحديث ٣٥٩٦.

(١) الترمذي، سنن الترمذي، كتاب الأمثال عن رسول الله، باب مثل الصلوات الخمس، رقم الحديث ٢٧٩٥، وهو حديث صحيح كما في صحيح الجامع الصغير، رقم الحديث ٥٨٥٤.

(٢) أحمد، مسند أحمد، رقم الحديث ٢٠٢٧٣.

(٣) أحمد، مسند أحمد، رقم الحديث ١٦٣٤٤.

(٤) ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين ٣/١٩٦.

أن تتحقق كما أخبر، إلا أنّها تحمل في مضمونها تكليفاً واستنهاضاً لعزمات المسلمين بوجوب السعي الدؤوب لتحقيق نصر الله لهذا الدين، وإعزاز أهله كما هي سنة الله في ترتيب المسببات على الأسباب[1].

○ ٢ ـ المعنى التفصيلي للحديث:

إن الله يبعث لهذه الأمة... البعث: هو الإرسال والإثارة، ومعنى إرسال العالم: تأهله للتصدي لنفع الأنام، وانتصابه لنشر الأحكام[2].

◆ **وقوله ﷺ: «لهذه الأمة»:**

ذكر القاري أنه يحتمل أن يكون المراد بالأمة أمة الإجابة كما يحتمل أن تكون الأمة أمة الدعوة[3]، لكن المناوي رجّح أن يكون المراد أمة الإجابة، لأن قوله ﷺ: لهذه الأمة، إشارة إلى أمة الإسلام على امتداد قرونها وأجيالها، كأن النبي ﷺ يستحضرها أمامه، ويشير إليها بقوله ـ هذه الأمة ـ ومما يرجح كون الأمة أمة الإجابة إضافة الدين إليها في قوله: دينها[4].

ويلاحظ في قوله ﷺ: «إن الله يبعث لهذه الأمة»:

أن هذا المبعوث لم يعد همه نفسه فقط، بل تجاوز ذلك ليعيش لهذه الأمة، فهو صاحب عزيمة وهمة يعيش هموم أمته، ويبذل قصارى جهده، مواصلاً عمل النهار بالليل، لينقذ هذه الأمة من وهدتها، ويعيد لها ثقتها بدينها، ويردها إلى المنهج الصحيح، مصابراً على ما يعترض سبيله من عقبات، ومغالباً كل المشقات والتحديات، ليصل إلى رفعة هذه الأمة، وعودة مجدها[5].

◆ **وقوله: «على رأس كل مائة سنة»:**

الرأس في اللغة يمكن أن يراد به أول الشيء، كما يمكن أن يراد به

---

(١) حسنة، عمر عبيد، الاجتهاد للتجديد، ص٧، والقرضاوي، من أجل صحوة إسلامية، ص٢٢.

(٢) مقدمة فيض القدير ١/١٧.

(٣) العظيم آبادي، عون المعبود ١١/٣٨٦.

(٤) المناوي، مقدمة فيض القدير ١/١٤.

(٥) التجديد في الإسلام، ص١٩.

آخره[1]، وقد اختلف العلماء في المراد من الرأس في هذا الحديث، فقال بعضهم: المراد: أول المائة.

وقال آخرون: المراد آخرها[2]، وهذا ما اختاره ابن حجر[3] والطيبي[4] والعظيم آبادي[5]، وقد احتج العظيم آبادي لاختياره، بكون الإمامين الزهري وأحمد بن حنبل وغيرهما من الأئمة المتقدمين والمتأخرين، اتفقوا على أن من المجددين على رأس المائة الأولى، عمر بن عبد العزيز رَحِمَهُ اللهُ، وعلى رأس المائة الثانية الإمام الشافعي رَحِمَهُ اللهُ، وقد توفي عمر بن عبد العزيز سنة إحدى ومائة، وله أربعون سنة، ومدة خلافته سنتان ونصف، وتوفي الشافعي سنة أربع ومائتين[6]، ولا يمكن عدّ عمر بن عبد العزيز مجدد المائة الأولى باعتبار أولها لأنه لم يكن مولوداً أولها فضلاً عن أن يكون مجددها، وكذا الإمام الشافعي لم تكن ولادته بداية المائة الثانية فضلاً عن أن يكون مجددها.

ثم إنه جرى بين العلماء خلاف آخر حول تحديد رأس القرن وقتاً لبعثة المجدد، هل هذا التجديد اتفاقي، فيمكن أن يبعث المجدد في أول القرن، كما يمكن أن يبعث في وسطه وفي آخره؟ أم أن التحديد في الحديث احترازي، وأن من وقع تجديده في وسط القرن لا يعد مجدداً؟.

نسب العظيم آبادي القول بأن التحديد برأس القرن اتفاقي، إلى بعض السادات الأعاظم، ولكنه لم يرتضه، ورجح كون القيد احترازياً، وهذا الرأي هو رأي الأكثرين، حيث نراهم عددوا المجددين تبعاً لرأس القرن. فذكروا عمر بن عبد العزيز المتوفى سنة ١٠١هـ، والشافعي المتوفى سنة ٢٠٤هـ، وابن سريج[7]

---

(١) العظيم آبادي، عون المعبود ١١/ ٣٨٦.

(٢) العظيم آبادي، عون المعبود ١١/ ٣٨٦

(٣) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري ١٣/ ٢٩٥.

(٤) العظيم آبادي، عون المعبود ١١/ ٣٨٩.

(٥) المرجع نفسه ١١/ ٣٨٧.

(٦) العظيم آبادي، عون المعبود ١١/ ٣٨٧.

(٧) هو أحمد بن عمر بن سريج البغدادي، فقيه الشافعية في عصره، قام بنصرة المذهب الشافعي في أكثر الآفاق حتى عدّ مجدد القرن الثالث، وكان حاضر الجواب، له نحو أربعمائة مصنف، توفي في بغداد سنة ٣٠٦هـ. الزركلي، الأعلام ١/ ١٧٨.

المتوفى سنة ٣٠٦هـ، والباقلاني[(١)] المتوفى سنة ٤٠٣هـ، والغزالي[(٢)] المتوفى سنة ٥٠٥هـ، والرازي[(٣)] المتوفى سنة ٦٠٦هـ، وابن دقيق العيد[(٤)] المتوفى سنة ٧٠٣هـ، والعراقي المتوفى سنة ٧٢٨هـ.

ولم يذكروا في عداد المجددين أمثال ابن الجوزي[(٥)] المتوفى سنة ٥٩٧هـ، وابن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨هـ، وابن القيم المتوفى سنة ٧٥١هـ، والشاطبي المتوفى سنة ٧٩٠هـ، وابن الوزير[(٦)] المتوفى سنة ٨٤٠هـ، وابن حجر المتوفى

---

(١) هو إمام المتكلمين ورأس الأشاعرة، أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد القاضي المعروف بابن الباقلاني أو الباقلاني البصري المالكي صاحب المصنفات، أخذ علم النظر عن أبي عبد الله بن مجاهد الطائي، صاحب الأشعري، وكان له بجامع المنصور حلقة عظيمة وكان ورده في الليل عشرين ترويحة في الحضر والسفر، فإذا فرغ منها كتب خمساً وثلاثين ورقة من تصنيفه، ويعد أكبر الأشاعرة، توفي سنة ٤٠٣هـ. العبر، ٢/٢٠٧ وشذرات الذهب ٣/١٦٧، والبداية والنهاية ١١/٣٥٠.

(٢) هو محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي، أبو حامد المشهور بحجة الإسلام، له نحو مائتي مصنف، ولد سنة ٤٥٠هـ، وتوفي سنة ٥٠٥هـ. شذرات الذهب ٣/١٠، وسير النبلاء ١٩/٣٢٢، ووفيات الأعيان ٤/٢١٦، والأعلام ٧/٢٢.

(٣) هو فخر الدين العلامة أبو عبد الله محمد بن عمر بن حسين، القرشي الطبرستاني الأصل، الشافعي، المفسر المتكلم صاحب التصانيف المشهورة، كان صاحب مال وأبهة، وبزة حسنة وحظوة عند السلاطين وكان ذا باع طويل في الوعظ، وكان من كبار المتكلمة في زمانه وحصل بينه وبين الكرَّامية نزاع شديد، حتى قيل إنهم سموه فمات بهراة سنة ٦٠٦هـ، وخلف تركة ضخمة من الأموال والمصنفات. العبر ٣/١٤٢، البداية والنهاية ١٣/٥٥ ـ ٥٦، شذرات الذهب ٥/١٢.

(٤) هو محمد بن علي بن وهب القشيري المعروف بابن دقيق العيد، الفقيه، الأصولي، المحدث، له مصنفات نافعة، منها: شرح العمدة، توفي سنة ٧٠٢هـ. السبكي، الطبقات الكبرى ٦/٢.

(٥) هو الشيخ الإمام العلامة الحافظ المفسر جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن علي، يصل نسبه إلى أبي بكر الصديق، الحنبلي الواعظ صاحب التصانيف الكثيرة، له عبادة ونسك وجمال طلعة وحسن معاشرة وطيب مظهر، توفي رَحِمَهُ ٱللَّهُ سنة ٥٩٧هـ. سير النبلاء ٢١/٣٦٥، والعبر ٣/١١٨، والبداية والنهاية ١٣/٢٨.

(٦) هو محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى الشهير بابن الوزير، من أعيان أهل اليمن، نبذ التقليد وتحرر من الزيدية، واعتنق مذهب السلف، وألف في ذلك العديد من التصانيف من أشهرها: إيثار الحق، والعواصم والقواصم، توفي سنة ٨٤٠هـ. الزركلي،

سنة ٨٥٢هـ، والدهلوي[1] المتوفى سنة ١١٧٩هـ، والشوكاني[2] المتوفى سنة ١٢٥٠هـ، وغيرهم من الأعلام لأن وفاتهم لم تقع على رأس القرن.

والراجح والله أعلم أن التحديد برأس القرن تقريبي وليس احترازياً، وذلك لأنه من المعلوم من موارد الشريعة أنها أمة أمية لا تُعنى كثيراً بالتحديد والتدقيق في مثل هذه المسائل.

وعلى كلٍّ فإني أرى أن هذا الخلاف في عدّ المجددين لا داعي له، لأن من يقوم بإحياء الدين وتجديده، وتصحيح الانحراف ليس باعثه أن يسميه الناس مجدداً، ولا يضيره أن يعترف الناس له بهذا اللقب أو أن ينكروه عليه، فمنصب المجدد ليس منصباً ينال به المرء الامتيازات في الدنيا، كما أنه ليس مطلوباً من أحد شرعاً أن يعترف لشخص ما أنه مجدّد، ولا يطعن عدم الاعتراف بمنصب التجديد لعالم ما بعقيدة أحد ولا بدينه، وما عُدّ من عُدّ من المجددين إلا بطريق غلبة الظن، وعليه فالله أعلم من هو المراد قطعاً بالحديث، خاصة وأن مبدأ القرن اختلف العلماء فيه، هل يعتبر من المولد النبوي أو البعثة أو الهجرة أو الوفاة[3].

ويبقى أن يقال: إن كل من قام بإحياء الدين وإعادته جديداً كما شرعه الله، وقمع البدع وصحح انحراف الناس، يشمله اسم التجديد، ولا يضيره ذكر اسمه في عداد المجددين أم لم يذكر، ووافق تجديده بداية القرن أم لم يوافق.

والحديث يشير إلى أن نهاية القرن هي التوقيت الزمني لكل دورة من

= الأعلام ومعجم المؤلفين ٨/ ٢١٠.

(١) هو أحمد بن عبد الرحيم الفاروقي، الدهلوي، الهندي الملقب شاه ولي الله، حنفي من المحدثين، له مصنفات كثيرة منها، الفوز الكبير في أصول التفسير، وحجة الله البالغة، توفي سنة ١١٧٩هـ. الزركلي، الأعلام ١/ ١٤٩، ومعجم المؤلفين ٤/ ٢٩٢.

(٢) هو العلامة المجتهد محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليماني، فقيه مفسر، ترك المذهب الزيدي، ونصر السنة، وولي القضاء في صنعاء ودرَّس بجامعها وأفتى، له مؤلفات كثيرة تدل على سعة علمه وجودة فهمه بلغت ١١٤ مؤلفاً، وكان يرى حرمة التقليد، توفي سنة ١٢٥٠هـ. الأعلام ٦/ ٢٩٨.

(٣) العظيم آبادي، عون المعبود، ١١/ ٣٩١.

دورات التجديد، يقول الطيبي[1]: «تخصيص الرأس إنما هو لكونه مظنة انخرام علمائه غالباً، وظهور البدع، وخروج الدجالين»[2]، فلا بد عندها من تحقق الوعد الإلهي بظهور من يعيد تجديد الإسلام ونفي ما لحق به مما ليس منه.

○ هل يشترط لعد المجدد أن تقع وفاته على رأس المائة؟:

يشترط بعض العلماء لاستحقاق المجدد هذا الوصف أن تقع وفاته على رأس القرن، إلا أن هذا الرأي مرجوح لأن كلمة «البعث» في الحديث تدل على الإرسال والإظهار، والموت قبض وزوال، يقول المناوي: «وهنا تنبيه ينبغي التفطن له، وهو أن كل من تكلم على حديث إن الله يبعث.. إنما يقرره بناء على أن المبعوث على رأس القرن يكون موته على رأسه، وأنت خبير بأن المتبادر من الحديث إنما هو: أن البعث وهو الإرسال يكون على رأس القرن، أي أوله، ومعنى إرسال العالم: تأهله للتصدي لنفع الأنام، وانتصابه لنشر الأحكام وموته على رأس القرن أخذ لا بعث، فتدبر»[3].

فالمقصود من الحديث: أن المجدد من تأتي عليه نهاية القرن وقد ظهرت أعماله التجديدية، واشتهر بالإصلاح وعمّ نفعه، ولا يشترط أن تقع وفاته قبيل نهاية القرن، أو أن يبقى حياً حتى يدخل عليه القرن التالي، لذلك استنكر العظيم آبادي ما ذكره ابن الأثير والطيبي وغيرهما من «أن المجدد هو الذي انقضت المائة وهو حي معلوم مشهور مشار إليه، فجعلوا حياة المجدد وبقاءه بعد انقضاء المائة شرطاً له، فعلى هذا من كان على رأس المائة، أي آخرها ووجد فيه جميع أوصاف المجدد، إلا أنه لم يبقَ بعد انقضاء المائة بل توفي على رأس المائة الموجودة قبل المائة الآتية بخمسة أيام مثلاً لا يكون مجدداً»[4]. وعقب على كلامه هذا بقوله: «لم يظهر لي على هذا الاشتراط دليل»[5].

---

(١) هو الحسين بن محمد بن عبد الله، شرف الدين الطيبي: من علماء الحديث والتفسير والبيان، كان شديد الردّ على المبتدعة، آية في استخراج الدقائق من الكتاب والسنة، توفي سنة ٧٤٣هـ. الزركلي، الأعلام ٢/٢٥٦.

(٢) العظيم آبادي، عون المعبود ١١/ ٣٩١.

(٣) المناوي، مقدمة فيض القدير ١/ ١٧.

(٤) العظيم آبادي، عون المعبود ١١/ ٣٩٠.

(٥) المرجع نفسه ١١/ ٣٩٠.

○ هل مجدد القرن واحد أم متعدد؟ :

أثار قوله ﷺ: «من يجدد لها دينها» سؤالاً في الماضي والحاضر، هو: هل المقصود بلفظة «من» الواردة في الحديث فرد واحد من أفراد الأمة وأفذاذها يحيي الله به دينها، أم المراد بها ما هو أوسع من ذلك فيشمل الأفراد والجماعات.

ذهب كثير من العلماء إلى أن المجدد فرد واحد، ونسب السيوطي هذا الرأي إلى الجمهور فقال في أرجوزته عن المجددين:

وكونه فرداً هو المشهور ... قد نطق الحديث والجمهور[1]

ولعل أصحاب هذا الرأي استندوا إلى إحدى روايات الحديث حيث عينت كون المجدد رجلاً واحداً، وقد أخرجها البيهقي من طريق أحمد بن حنبل قال: «يروى في الحديث عن النبي ﷺ: «إن الله يمنّ على أهل دينه في رأس كل مائة سنة برجل من أهل بيتي يبين لهم أمر دينهم»، وإني نظرت في مائة سنة فإذا هو رجل من آل رسول الله وهو عمر بن عبد العزيز، وفي رأس المائة الثانية فإذا هو محمد بن إدريس الشافعي»[2].

وقد اشتغل أصحاب هذا الرأي بتعداد المجددين الأفراد، وذكروا على رأس كل قرن واحداً منهم، وربما اختلفوا في تحديد مجدد بعض القرون كما سيأتي عند الحديث عن إحصاء المجددين.

وذهب فريق آخر من العلماء إلى أن كلمة مَن في الحديث للعموم كما هو في أصل وضعها اللغوي[3]، فتشمل الواحد والجماعة على حد سواء.

ومن هؤلاء العلماء: ابن حجر، وابن الأثير[4]، والذهبي[5]،

---

(١) العظيم آبادي، عون المعبود ١١/ ٣٩٤. (٢) المرجع نفسه ١١/٣٨٨.

(٣) ابن قدامة، روضة الناظر ٢/ ١٢.

(٤) هو العلامة المحدث اللغوي الأصولي مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني المشهور بابن الأثير الجزري، ثم الموصلي الكاتب، مصنف جامع الأصول، والنهاية في غريب الحديث، عرض له في أواخر حياته فالج فلزمه حتى مات سنة ٦٠٦هـ. العبر ٣/ ٤٣، والبداية والنهاية ١٣/ ٥٤، وشذرات الذهب ٥/ ٢٢.

(٥) هو محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز ابن الذهبي شمس الدين أبو عبد الله الحافظ،

وابن كثير[1]، والمناوي، والعظيم آبادي.

يقول ابن الأثير في شرحه لحديث التجديد: «والأولى أن يحمل الحديث على العموم، فإن قوله ﷺ: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها»، لا يلزم منه أن يكون المبعوث على رأس المائة رجلاً واحداً، وإنما قد يكون واحداً، وقد يكون أكثر منه، فإن لفظة «من» تقع على الواحد والجمع، وكذلك لا يلزم منه أن يكون أراد بالمبعوث الفقهاء خاصة، كما ذهب إليه بعض العلماء، فإن انتفاع الأمة بالفقهاء، وإن كان نفعاً عاماً في أمور الدين، فإن انتفاعهم بغيرهم أيضاً كثير، مثل أولي الأمر، وأصحاب الحديث، والقراء والوعاظ، وأصحاب الطبقات من الزهاد، فإن كل قوم ينفعون بفن لا ينفع به الآخر.. ثم ذكر وجه النفع الحاصل للأمة من أصحاب الفنون المختلفة ثم قال: فالأحسن والأجدر أن يكون ذلك إشارة إلى حدوث جماعة من الأكابر المشهورين على رأس كل مائة سنة، يجددون للناس دينهم»[2].

ويقول ابن حجر العسقلاني: «قال النووي: يجوز أن تكون الطائفة جماعة متعددة من أنواع المؤمنين، ما بين شجاع وبصير بالحرب وفقيه، ومحدث ومفسر وقائم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وزاهد وعابد ولا يلزم أن يكونوا مجتمعين في بلد واحد، بل يجوز اجتماعهم في قطر واحد وافتراقهم في أقطار الأرض، ويجوز أن يجتمعوا في البلد الواحد وأن يكونوا في بعض منه دون بعض، ويجوز إخلاء الأرض كلها من بعضهم أولاً فأولاً،

= مؤرخ الإسلام العلامة المحقق المصنف صاحب التصانيف البديعة في التاريخ والرجال وغيرها، شافعي المذهب من غير تقيد، تتلمذ على ابن تيمية وتأثر به خصوصاً في الاعتقاد، وتتلمذ على الحافظ المزي وزامل ابن القيم وابن كثير، توفي رحمه الله سنة ٧٤٨هـ. انظر ترجمته وافية في: مقدمة الجزء الأول من سير النبلاء، وفوات الوفيات ٣/ ٣١٥، وطبقات الشافعية ٥/ ٢١٦، وشذرات الذهب ٦/ ١٥٣.

(١) هو الحافظ المؤرخ الفقيه المفسر إسماعيل بن عمر بن كثير، القرشي الدمشقي أبو الفداء، ولد سنة ٧٠١هـ، طلب العلم من صغره ورحل من أجله، وله تصانيف كثيرة تناقلها الناس في حياته، توفي بدمشق سنة ٧٧٤هـ. شذرات الذهب ٦/ ٢٣١، البداية والنهاية ١٤/ ٣١ ـ ٤٦، والأعلام ١/ ٣٢٠.

(٢) ابن الأثير، مبارك بن محمد، جامع الأصول في أحاديث الرسول ١١/ ٣٢٠ ـ ٣٢١.

إلى أن لا يبقى إلا فرقة واحدة ببلد واحد، فإذا انقرضوا جاء أمر الله».

ثم يعلق ابن حجر على كلام النووي هذا فيقول: «ونظير ما نبه عليه ما حمل عليه بعض الأئمة حديث: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها»، أنه لا يلزم أن يكون في رأس كل مائة سنة واحد فقط، بل يكون الأمر فيه كما ذكر في الطائفة وهو متجه، فإن اجتماع الصفات المحتاج إلى تجديدها لا ينحصر في نوع من أنواع الخير، ولا يلزم أنّ جميع خصال الخير كلها في شخص واحد، إلا أن يدّعي ذلك في عمر بن عبد العزيز، فإنه كان القائم بالأمر على رأس المائة الأولى باتصافه بجميع صفات الخير وتقدمه فيها، ومن ثم أطلق أحمد أنهم كانوا يحملون الحديث عليه، وأما من جاء بعده فالشافعي وإن كان متصفاً بالصفات الجميلة، إلا أنه لم يكن القائم بأمر الجهاد والحكم بالعدل، فعلى هذا كل من كان متصفاً بشيء من ذلك عند رأس المائة هو المراد سواء تعدد أم لا»[١].

ويقول الذهبي: «مَن ـ هنا ـ للجمع لا للمفرد، فنقول مثلاً: على رأس الثلاثمائة: ابن سريج[٢] في الفقه، والأشعري[٣] في الأصول، والنسائي[٤] في الحديث....»[٥].

---

(١) ابن حجر، فتح الباري ١٣/٢٩٥، والنووي، شرح مسلم ١٣/٦٧.

(٢) هو أحمد بن عمر بن سريج البغدادي، أبو العباس: فقيه الشافعية في عصره، له نحو أربعمائة مصنف، قام بنصرة المذهب الشافعي فنشره في أكثر الآفاق حتى قيل: «منَّ الله في المائة الثانية بالإمام الشافعي فأحيا السنة وأخفى البدعة، ومنَّ بابن سريج في المائة الثالثة فنصر السنن وخذل البدع، وكانت وفاته ببغداد سنة ٣٠٦هـ»، ابن كثير، البداية والنهاية ١١/١٢٩، والزركلي، الأعلام ١/١٧٨.

(٣) هو علي بن إسماعيل بن إسحاق الأشعري البصري، ولد سنة ٢٦٠هـ، وإليه ينتسب الأشاعرة، كان في بداية أمره معتزلياً ثم تاب من مذهب الاعتزال وعاد إلى مذهب السلف وألف في ذلك كتابه: الإبانة في أصول الديانة، توفي سنة ٣٢٤هـ. ابن كثير، البداية والنهاية ١١/١٨٧.

(٤) هو أحمد بن شعيب بن علي بن سنان الخراساني، النسائي، الإمام الحافظ أحد الأئمة المبرزين، والحفاظ المتقنين، والأعلام المشهورين، قال الحاكم: «كان النسائي أفقه مشايخ مصر في عصره، وأعرفهم بالصحيح والسقيم من الآثار وأعرفهم بالرجال»، الذهبي، تذكرة الحفاظ ٢/٦٩٨، والسيوطي، طبقات الحفاظ، رقم الحديث ٣٠٦.

(٥) المناوي، مقدمة فيض القدير ١/١٤.

ويقول ابن كثير: «الصحيح أن الحديث يشمل كل فرد من آحاد العلماء من هذه الأعصار ممن يقوم بفرض الكفاية في أداء العلم عمن أدرك من السلف إلى من يدركه من الخلف»[1].

ويقول العظيم آبادي: «واعلم أنه لا يلزم أن يكون على رأس كل مائة سنة مجدد واحد فقط، بل يمكن أن يكون أكثر من واحد»[2].

ويقول الشيخ خليل أحمد السهارنفوري[3]: «المراد بمن يجدد: ليس شخصاً واحداً، بل المراد به جماعة، يجدد كل واحد في بلد في فن أو فنون من العلوم الشرعية، ما تيسر له من الأمور التقريرية أو التحريرية، ويكون سبباً لبقائه وعدم اندراسه وانقضائه إلى أن يأتي أمر الله»[4].

ثم ينقل عن شيخه محمد يحيى حمله لمَن في الحديث على الجماعة أيضاً دون الأفراد ويعلل ذلك بأنه: «لا ينطبق على كثير ممن شرف بالتجديد أن يكون جدد كل نوع من أنواع الدين، فكم من محدث ليس له من تجديد الفقه نصيب، وكم من باعث على أعمال حسنة هو في نشر أقسام العلوم غريب»[5].

هكذا يتبين لنا أن حمل لفظة «من» في الحديث على العموم أولى، لأن التاريخ والواقع يثبت وجود أكثر من مجدد رأس كل قرن من القرون الخوالي، ولأن مهمة التجديد مهمة ضخمة واسعة لكونها لا تقتصر على جانب من جوانب الدين، ولأن رقعة الأمة الإسلامية تمتد على مساحة شاسعة يصعب معها على فرد بل مجموعة أفراد أن يقوموا بعملية التجديد الشامل المطلق.

○ الفائدة من عدّ المجددين[6]:

سبق أن ذكرنا أنّ الاعتراف لشخص ما بلقب المجدد ليس بالأمر اللازم

---

(١) ابن كثير، البداية والنهاية ٦/ ٨٩.

(٢) العظيم آبادي، عون المعبود ١١/ ٣٩٢.

(٣) هو العلامة الفقيه خليل أحمد بن مجيد الأنصاري الحنفي، أحد العلماء الصالحين له مصنفات كثيرة، توفي سنة ١٣٤٦هـ. مقدمة بذل المجهود في حل أبي داود ١/ ٢١ ـ ٢٤.

(٤) السهارنفوري خليل أحمد، بذل المجهود في حل أبي داود ١٧/ ٢٠٢ ـ ٢٠٣.

(٥) السهارنفوري خليل أحمد، بذل المجهود في حل أبي داود ١٧/ ٢٠٢ ـ ٢٠٣.

(٦) سعيد، بسطامي محمد، مفهوم تجديد الدين ص٤٤ ـ ٤٥.

شرعاً، ولكن يجب على المرء أن يتحلى بالإنصاف والأمانة، والصدق وشدة التحري قبل أن يخلع لقب المجدد على أحد الناس أو يحجبه عنه، وذلك لأن وصف الشخص بالمجدِّد شهادة له بالفضل والخيرية، وفي ذلك دعوة للناس لأن يقتدوا به ويتأسوا بأعماله وصفاته، فإذا كان مستحقاً لذلك اللقب نكون قد قدمنا خدمةً للأمة الإسلامية بإبراز نموذج حي، ومثال عملي، من النماذج والأمثلة التي تمثلت الإسلام في واقع حياتها، أما إذا لم يكن الشخص مستأهلاً للقب المجدد، فيكون في عده في زمرة المجددين خداعاً للناس وتزويراً للحقائق، فضلاً عمّا في ذلك من فتنة للعوام بترويج آرائه الخاطئة، وتسويق أفكاره الضالة.

○ المجدَّد هو دين الأمة وليس الدين نفسه:

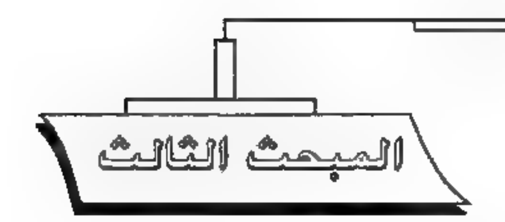
يلاحظ المتأمل في قوله ﷺ «من يجدد لها دينها» أنه أضاف الدين إلى الأمة ولم يقل يجدد لها الدين، وذلك لأنّ الدين بمعنى المنهج الإلهي الذي بعث الله به رسوله ﷺ، وما اشتمل عليه من عقائد وعبادات وأخلاق وشرائع تنظم علاقة العبد بربه وعلاقته بغيره من بني جنسه، ثابت كما أنزله الله لا يقبل التغيير ولا التجديد.

أما دين الأمة بمعنى علاقة الأمة بالدين ومدى تمسكها وتخلقها به، وترجمتها له واقعاً ملموساً على الأرض، فهو المعنى القابل للتجديد والتغيير، حيث يطرأ عليه الانحراف والتغيير والنسيان، فيأتي المجدد ليعيد الناس إلى المستوى الذي ينبغي أن يكونوا عليه بعلاقتهم مع الدين[1]، وقد تقدم الكلام بهذا الشأن[2].



(١) القرضاوي، يوسف، من أجل صحوة إسلامية ص٢٦ ـ ٢٧.

(٢) ص، ٢٠.



أحاديث مشابهة لحديث التجديد

وردت في السنة النبوية أحاديث مشابهة لحديث التجديد، تحمل في طياتها البشرى بحفظ الله لهذا الدين، وإظهاره له على الدين كله، وحمايته لأهله القائمين عليه.

وسنعرض بعضاً من هذه الأحاديث:

○ ١ ـ الحديث الأول:

أخرج البيهقي في السنن الكبرى قوله ﷺ: «يرث هذا العلم من كل خلف عدوله، ينفون عنه تأويل الجاهلين، وانتحال المبطلين، وتحريف الغالين»[١].

والحديث أخرجه الخطيب البغدادي في شرف أصحاب الحديث[٢]، وابن وضاح[٣] في البدع والنهي عنها[٤]، وابن عدي في الكامل بأسانيد مختلفة[٥].

وقد اختلفت أقوال العلماء في درجته بين مضعّف ومحسّن ومصحّح، وممن ذهب إلى تصحيحه: ابن القيم[٦]، وابن الوزير[٧]، ورأى القاسمي[٨] في

---

(١) البيهقي، السنن الكبرى، دار المعرفة، كتاب الشهادات، باب الرجل من أهل الفتيا ويسأل عن الرجل من أهل الحديث ٢٠٩/١٠.

(٢) الخطيب البغدادي، شرف أصحاب الحديث، ص١١، ٢٨، ٢٩.

(٣) هو محمد بن وضاح، أبو عبد الله، محدّث من أهل قرطبة، رحل إلى المشرق وأخذ عن كثير من العلماء، وعاد إلى الأندلس فحدث مدة طويلة، وانتشر بها عنه علم جم، توفي سنة ٢٨٦هـ. الزركلي، الأعلام ٣٥٨/٧، وابن حجر، لسان الميزان ٤١٦/٥.

(٤) ابن وضاح، البدع والنهي عنها، ص١ ـ ٢.

(٥) ابن عدي، الكامل ١١٨.

(٦) ابن قيم الجوزية، مفتاح دار السعادة ١٦٣/١.

(٧) ابن الوزير، العواصم من القواصم ٣٠٨/١ ـ ٣١٢.

(٨) هو محمد جمال الدين القاسمي بن محمد بن سعيد بن قاسم الحلاق، ولد بدمشق سنة

قواعد التحديث أنه حسن[1].

والحديث يدل على ما دل عليه حديث التجديد من أن الله يقيض لهذا الدين، ويوكل به علماء أمناء عدول يحفظونه، وينفون عنه ما يلصقه به أهل الضلال والباطل، مما يشوه جماله، وأن هذا التوكيلِ الإلهي يتكرر في كل جيل يخلف الجيل الذي سبقه.

يقول القاسمي في معرض شرحه للحديث: «وفيه تخصيص حملة السنة بهذه المنقبة العلية، وتعظيم لهذه الأمة المحمدية، وبيان لجلالة قدر المحدثين وعلو مرتبتهم في العالمين، لأنهم يحمون مشارع الشريعة، وفنون الروايات من تحريف الغالين وتأويل الجاهلين، بنقل النصوص المحكمة لرد المتشابهة إليها»[2]. والحديث يكشف عن حقيقة في غاية الأهمية، وهي أن فساد الدين وتحريفه إنما يحصل عبر واحد من طرق رئيسة ثلاثة وهي:

◆ ١ ـ الطريق الأول: الغلو:

ويقع الغلو تارة في الأعمال، وتارة في الأشخاص، وتارة في الآراء، فالغلو في العبادات يؤول بأهلها إلى البدعة في الدين.

والغلو في الأشخاص يؤول بأهله إلى تبديل الدين، قال ابن تيمية: «ثم إن الغلو في الأنبياء والصالحين قد وقع في طوائف من ضلّال المتعبدة والمتصوفة، حتى خالط كثيراً من مذهب الحلول والاتحاد ما هو أقبح من قول النصارى أو مثله أو دونه»[3].

والغلو في الآراء هو التعصب المذموم، ويفضي إلى اعتقاد العصمة في غير المعصوم.

= ١٢٨٣هـ، كان إمام الشام في عصره علماً وعملاً ودعوة إلى طريقة السلف الصالح في العلم والعمل وله مؤلفات عديدة مشهورة، توفي سنة ١٣٣٢هـ. الأعلام ٢/ ١٣٥.

(١) القاسمي، محمد جلال الدين، قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، ص٤٧.

(٢) القاسمي، قواعد التحديث ص٤٧.

(٣) ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم ١/ ٧٦.

◆ ٢ ـ الطريق الثاني من طرق تحريف الدين، تقديم العقل على النقل، واتباع الهوى:

فالشرع هو الحاكم على العقل، وإذا وجد في الشرع أخبار لا تدركها العقول فالواجب على العقول تصديقها والتسليم لها لا ردها وإنكارها، وكم من ضلالات وبدع ما نشأت إلا بسبب استحسان العقل القاصر وتقديمه على الشرع، من ذلك: رد الأمور الغيبية، التي صحت به الأحاديث كالصراط، والميزان، وعذاب القبر ونعيمه.

◆ ٣ ـ الطريق الثالث من طرق تحريف الدين، الجهل بالشريعة:

ويقع الجهل بالشريعة من جهات ثلاث:

أ ـ الجهة الأولى: الجهل بمصادر الشريعة:

ويندرج تحت ذلك: الجهل بالأحاديث الصحيحة، والجهل بمكانة السنة من التشريع، والجهل بإجماع الأمة، والجهل بمحل القياس. فالجهل بالأحاديث الصحيحة ينشأ عنه إثبات الأحكام بأحاديث غير ثابتة. والجهل بمكانة السنة من التشريع، ينشأ عنه إهدار الأحاديث الصحيحة وعدم الأخذ بها، وإحلال بدع مكانها. والجهل بإجماع الأمة يترتب عليه خرق الإجماع وإحداث أقوال وأفعال مخالفة للإجماع. والجهل بمحل القياس ينشأ عنه الاجتهاد في مورد النص، وإثبات عبادات بطريق القياس.

ب ـ الجهة الثانية: الجهل بقدر هذه الشريعة وكمالها وشمولها وإحاطتها بجميع النوازل:

وقد أدى هذا السبب بأقوام إلى الكذب على رسول الله ﷺ بحجة أنهم يكذبون له ولا يكذبون عليه، وأدى بأقوام آخرين إلى إقامة معارضة بين آيات القرآن وأحاديث الرسول ﷺ، فأخذوا بعضها وتركوا البعض الآخر.

ج ـ الجهة الثالثة: الجهل بوسيلة فهم مصادر الأحكام، وهي اللغة العربية وأساليبها:

إذ نشأ عن الجهل باللغة العربية التي هي اللغة التي نزل بها الوحي تحريف الكلم عن مواضعه وفهم النصوص على غير مراد الشارع منها.

○ ٢ ـ الحديث الثاني:

أخرج البخاري ومسلم وغيرها قول الرسول ﷺ: «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين لا يضرهم من خذلهم، ولا من خالفهم حتى تقوم الساعة»[١].

يقول ابن تيمية في شرح هذا الحديث: «يخبر الصادق المصدوق أنه لا تزال طائفة ممتنعة من أمته، على الحق أعزاء لا يضرهم المخالف ولا خلاف الخاذل، فأمّا بقاء الإسلام غريباً ذليلاً في الأرض كلها قبل الساعة فلا يكون هذا»[٢].

وقد اختلف أهل العلم في تعيين الطائفة التي أشار إليها الحديث، قال النووي: «وأما هذه الطائفة، فقال البخاري: هم أهل العلم، وقال أحمد بن حنبل: إن لم يكونوا أهل الحديث فلا أدري من هم، قال القاضي[٣]: إنما أراد أحمد: أهل السنة والجماعة، ومن يعتقد مذهب أهل الحديث... ثم ذكر النووي أن الأولى عدم حمل الحديث على طائفة مخصوصة، وأن الطائفة المنصورة مفرقه بين أنواع المؤمنين من فقهاء ومحدثين وزهاد ومقاتلين وغيرهم من أهل الخير، وأنه لا يلزم أن يكونوا مجتمعين، بل قد يكونون متفرقين في أقطار الأرض»[٤]، وقد تقدم النقل عنه قريباً[٥].

---

(١) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الاعتصام بالسنة، باب قول النبي ﷺ: لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق، رقم الحديث ٦٧٦٧، ومسلم، كتاب الإمارة، باب قوله ﷺ: «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق»، رقم الحديث ٣٥٤٤، والترمذي، كتاب الفتن، باب ما جاء في الأئمة المضلين، رقم الحديث ٢١٥٥، وابن ماجه، المقدمة، باب لا تزال طائفة من أمتي، رقم الحديث ٦، وأحمد في مسنده، رقم الحديث ١٥٠٤٤.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى ١٨/٢٩٦.

(٣) هو الإمام العلامة الحافظ شيخ الإسلام القاضي عياض بن موسى بن عياض بن عمر اليحصبي، كان فقيهاً عابداً مالكي المذهب من غير تقيد في الغالب، ولي قضاء سبتة، ولذلك يقال له السبتي، ثم قضاء غرناطة، وصنف تصانيف بديعة، توفي بمراكش سنة ٥٤٤هـ. العبر ٢/٤٦٧، وسير النبلاء ٢٠/١٢، والبداية والنهاية ١٢/٢٢٥، وشذرات الذهب ٤/١٣٨.

(٤) النووي، شرح صحيح مسلم ١٣/٦٧.

(٥) ص، ٦٤.

فهذا الحديث يؤكد المعنى الذي دلّ عليه حديث التجديد من أن الله لا يخلي الزمان من أهل الحق الذين ينصرون الدين ويحفظونه نقياً صافياً كما أنزله الله حتى تبقى حجة الله على عباده إلى قيام الساعة، وقد بوّب الخطيب البغدادي لهذه المسألة بقوله: «ذكر الرواية أن الله تعالى لا يخلي الوقت من فقيه أو متفقه»[1]، وقال ابن تيمية: «ومن المتفق عليه أن هذه الأمة معصومة عن إضاعة الحق، أو جهل نص محتاج إليه، بالنسبة إلى جميع العلماء، أما بالنسبة لبعضهم فقد يخطئ العالم أو يجهل النص. فإذا ثبت أن الحق لا يمكن أن يضيع عن عامة الأمة، لزم أن يقوم بهذا الحق قائم واحد على الأقل»[2].

○ ٣ ـ الحديث الثالث:

أخرج أبو داود وأحمد وغيرهما عن أنس بن مالك ومعاوية بن أبي سفيان وغيرهما أن رسول الله ﷺ قال: «افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، وافترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة، وستفترق هذه الأمة على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة»، قيل: من هي يا رسول الله؟ قال: «من كان على مثل ما أنا عليه اليوم وأصحابي»[3].

وقد صحح هذا الحديث جمع من الحفاظ والأئمة، منهم: الحاكم، والذهبي، وابن حجر، وابن تيمية، والشاطبي، والعراقي، والبوصيري.

والحديث وإن كان فيه بيان ما سيقع للأمة من تفرق واختلاف، إلا أن فيه بشرى بحفظ الله لدينه بإقامة فرقة ناجية تلتزم بهدي الرسول ﷺ وصحابته في اعتقادها وسلوكها.



(١) القزازي، عادل، صحيح الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي، ص١٧.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى ١٩/٢٠١.

(٣) الترمذي، كتاب الإيمان عن رسول الله، باب ما جاء في افتراق هذه الأمة، رقم الحديث ٢٥٦٤، وابن ماجه، كتاب الفتن، باب افتراق الأمم، رقم الحديث ٣٩٨١، وهو حديث حسن كما في صحيح الجامع الصغير، رقم الحديث ٥٣٤٣.

الفصل الثالث

نماذج من المجددين

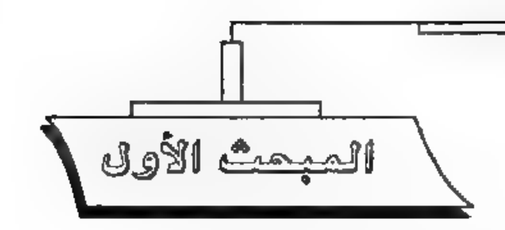
وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: عمر بن عبد العزيز ودوره في التجديد.

المبحث الثاني: الشافعي ودوره في التجديد.

المبحث الثالث: أحمد بن حنبل ودوره في التجديد.

المبحث الرابع: ابن تيمية ودوره في التجديد.



عمر بن عبد العزيز ودوره في التجديد

يرى المتتبع لأقوال العلماء والمؤرخين والمهتمين بدراسة الحركة التجديدية، إجماعاً تاماً على عدّ الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز المجدد الأول في الإسلام[١]، وكان أول من أطلق عليه ذلك الإمام محمد بن شهاب الزهري[٢][٣]، ثم تبعه على ذلك الإمام أحمد فقال: «يروى في الحديث إن الله يبعث على رأس كل مائة عام من يصحح لهذه الأمة أمر دينها، فنظرنا في المائة الأولى فإذا هو عمر بن عبد العزيز[٤]»، وتتابع العلماء على عدّه أول المجددين[٥].

وإذا كان التجديد كما تقدم معنا ذا شعب مختلفة، وأنّ من الصعوبة بمكان اجتماع شعب التجديد كلها في شخص واحد، وأنّ الأرجح حمل لفظة «من» في الحديث: «إنّ الله يبعث على رأس كل مائة عام من يجدد لهذه الأمة

---

(١) العظيم آبادي، عون المعبود ١١/٣٩٣، وابن الأثير، مبارك بن محمد، جامع الأصول ١١/٣٢٢، وابن الجوزي، سيرة ومناقب عمر بن عبد العزيز، ص٧٣.

(٢) هو الإمام العلم الحافظ محمد بن مسلم بن عبيد الله بن عبد الله بن شهاب الزهري، نسبة إلى بني زهرة بطن من قريش، حافظ زمانه أبو بكر القرشي المدني نزيل الشام، متفق على جلالته وإمامته وإتقانه، مات سنة ١٢٥هـ، سير أعلام النبلاء ٥/٣٢٦، وتقريب التهذيب ٢/٢٠٧.

(٣) التجديد في الإسلام، ص٦٥.

(٤) ابن الجوزي، سيرة ومناقب عمر بن عبد العزيز، ص٧٤، والعظيم آبادي، عون المعبود ١١/٣٩٤.

(٥) الصعيدي، المجددون في الإسلام ص٥٧، والمودودي، موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه، ص٦٣، والندوي، خامس الراشدين، عمر بن عبد العزيز ص١٥، والتجديد في الإسلام، ص٦٥، وسعيد، بسطامي محمد، ص٥١.

أمر دينها» على العموم، لتشمل كل من جدّد ولو جانباً من الدين، إلّا أنّ مهمة التجديد الواسعة هذه، ورغم تعدد جوانبها واختلاف شعبها، قد اجتمعت في شخص عمر بن عبد العزيز.

يقول ابن حجر العسقلاني: «إن اجتماع الصفات المحتاج إلى تجديدها لا ينحصر في نوع من أنواع الخير، ولا يلزم أن جميع خصال الخير كلها في شخص واحد، إلا أن يدّعى ذلك في عمر بن عبد العزيز، فإنّه كان القائم بالأمر على رأس المائة الأولى باتصافه بجميع صفات الخير وتقدمه فيها»[1]، مع أنّ بعض العلماء رأى أنّ مقام المجدّد الكامل لا يستحقه إلا المهدي المنتظر، وأنّه لم يولد في الأمة المسلمة مجدد كامل حتى الآن، وإن كان عمر بن عبد العزيز أوشك أن يبلغ مرتبة المجددية الكاملة لو أنه استطاع إلغاء طريقة الحكم الوراثية، وإعادة انتخاب الخليفة عن طريق الشورى[2].

وسواءٌ استحق عمر بن عبد العزيز لقب المجدد الكامل أم لا، فإنّ الأعمال التجديدية التي قام بها، والجهود الكبيرة التي بذلها لاستئناف الحياة الإسلامية، وإعادتها إلى نقائها وصفائها زمن الرسول ﷺ وخلفائه الراشدين، تجعله على رأس المجددين الذين جاد بهم الزمان حتى يومنا هذا، وقد ساعده على ذلك موقعه الذي تبوأه على رأس خلافة قوية البنية، منيعة الجانب، مترامية الأطراف.

ولكي ندرك حجم الأعمال التجديدية التي اضطلع بها هذا الخليفة، وقدر الإصلاح الذي أحدثه، ينبغي أن نقف على حجم الانحرافات التي طرأت على الحياة الإسلامية، والتغيّر والانقلاب الذي حدث للخلافة الإسلامية، ولعلنا لا نجانب الحقيقة إذا حصرنا الانحراف في ذلك الوقت بنظام الحكم، وما نتج عن ذلك من مظالم وفساد.

أما الحياة العامة فكانت أنوار النبوة لا زالت ذات أثر بالغ فيها، وكان الدين صاحب السلطان الأول في قلوب الناس[3].

---

(١) ابن حجر، فتح الباري ١٣/٢٩٥.

(٢) المودودي، موجز تاريخ تجديد الدين، ص٦٩.

(٣) الندوي، خامس الراشدين، عمر بن عبد العزيز، ص١٠.

○ **الانحرافات التي طرأت على نظام الخلافة قبل استلام عمر لها:**

إنّ المتأمل للخلافة الراشدة التي شيدها النبي ﷺ وتعاقب عليها الخلفاء الأربعة الراشدون يرى أنها تقوم على جملة من الأسس والمبادئ والخصائص أهمها ما يلي[1]:

◆ **١ ـ الشورى:**

ومعناها: «تبادل وجهات النظر وتقليب الآراء مع آخرين في موضوع محدد للتوصل إلى الرأي الصواب»[2].

أ ـ وعلى هذا فهي داخلة في طريقة اختيار الخليفة واختيار الولاة والقضاة وغيرهم ممن يلي أمراً من أمور المسلمين، كما تدخل أيضاً في اتخاذ القرارات وطريقة تسيير دفة الحكم، وتتضمن بالضرورة: الحق في إبداء الرأي ومراقبة الحاكم ومحاسبته في ضوء الحكم الشرعي، وقد دلّ على وجوب التزام مبدأ الشورى أدلة كثيرة منها قوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨]، وقوله: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [النساء: ٥٨].

◆ **٢ ـ العدل:**

ومعناه: وضع الأمور في نصابها الصحيح، ومن لوازم ذلك: الحكم بما أنزل الله تعالى دون تأويل أو تحريف أو مواربة، والتسوية بين الجميع دون محاباة أو تحيز، وإنصاف المظلومين والمستضعفين وإعطاؤهم حقوقهم، لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ [النساء: ٥٨]، وقوله: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة: ٢].

◆ **٣ ـ الأمانة:**

وتعني فيما تعنيه أن يختار لمناصب الدولة الأكْفاء الأقوياء الأمناء، دون عصبية أو محاباة، كما تعني حسن التصرف في المال العام، وجمعه من حلّه وإنفاقه في مصارفه، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ﴾ [النساء: ٥٨].

---

(١) بسطامي، محمد سعيد، مفهوم تجديد الدين، ص٥٠.

(٢) بابللي، محمود محمد، الشورى، سلوك والتزام، ص١٩.

◆ ٤ ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

والذي به استحقت هذه الأمة الخيرية والوسطية، قال تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، وقال أيضاً: ﴿الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [الحج: ٤١].

وهذا المبدأ يعني: أن تضع الدولة الدعوة إلى الله، وإصلاح دين الرعية، ونشر العلم، وإقامة الجهاد لتمكين الإسلام وإعلائه في الأرض، في قمة أولوياتها، قبل الاهتمام بأقوات الناس، وصحة أبدانهم وعمرانهم وتجاراتهم وصناعاتهم، وقد حققت الخلافة الراشدة أيام أبي بكر وعمر وعثمان وعلي رضوان الله عليهم هذه المبادئ والأسس على أكمل وجه، وصدقت نبوءة الرسول ﷺ حيث قال: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تكون ملكاً»[١]، وقد انتهت هذه الخلافة في ربيع الأول سنة ٤١هـ، حين تنازل الحسن عن الخلافة لمعاوية رضي الله عنه لتبدأ أيام المُلك، علماً بأنّ معاوية رضي الله عنه هو أفضل ملوك الإسلام وخيرهم[٢].

وهكذا بدأت تلك الأسس التي قامت عليها الخلافة الراشدة تنهار الواحدة تلو الأخرى، وأخذت الخلافة تتحول تدريجياً عمّا كانت عليه زمن الخلفاء الراشدين[٣].

وسط هذا الجو جاء عمر بن عبد العزيز ليجد نفسه أمام مهمات جسام، وصعوبات بالغات، فعقد العزم مستعيناً بالله على إعادة الخلافة الراشدة وإحياء المبادئ والأسس التي قامت عليها دون خوف أو جبن، ودون تضييع للوقت فقام بما يلي:

---

(١) أبو داود، كتاب السنة، باب في الخلفاء، رقم الحديث ٤٠٢٨، والترمذي، كتاب الفتن، باب ما جاء في الخلافة، رقم الحديث ٢١٥٢، وهو حديث حسن كما في السلسلة الصحيحة، رقم الحديث ٤٥٩.

(٢) ابن كثير، البداية والنهاية ٨/ ٢١.

(٣) كل هذا لا يعني تجريد الخلفاء الأمويين من كل خير وفضل، إذ يشهد التاريخ أنّ لهم أياد بيضاء في مجالات كثيرة، وخاصة في ميدان الجهاد والفتوحات الإسلامية التي بلغت في عهدهم أوج مجدها.

○ إصلاحات عمر بن عبد العزيز وأعماله التجديدية:

لدى قراءتنا لسيرة عمر بن عبد العزيز ومناقبه، نلاحظ أنه بذل جهوداً كبيرة وقام بأعمال جليلة، وهي رغم كثرتها وضخامتها فإنها لا تكاد تخرج عن المبادئ الأربعة التي قدمنا أنّ عليها قيام الخلافة الراشدة، وما من عمل إصلاحي إلا ويمكن تصنيفه وإدراجه تحت واحد من تلك الأسس.

◆ ١ ـ ففيما يتعلق بمبدأ الشورى:

بدأ منذ اللحظة الأولى لتسميته خليفة، بعهد من عمه سليمان بن عبد الملك بإصلاح هذا المبدأ، فقد ذكر المؤرخون أنّه حين قُرئ كتاب سليمان بن عبد الملك، وفيه تعيين عمر بن عبد العزيز خليفة من بعده، استرجع عمر وأسف، بينما استرجع هشام بن عبد الملك لأن العهد أخطأه[1]، وقام عمر متباطئاً، فقام إليه ناس فأخذوا بعضديه وذهبوا به إلى المنبر، فقام فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: «يا أيها الناس، إني قد ابتليت بهذا الأمر من غير رأي كان مني فيه، ولا طلبة له، ولا مشورة من المسلمين، وإني قد خلعت ما في أعناقكم من بيعتي فاختاروا لأنفسكم، فصاح الناس صيحة واحدة: قد اخترناك يا أمير المؤمنين، ورضينا بك، فَلِ أمرنا باليُمن والبركة»[2].

بهذا يكون عمر قد قام بأول عمل تجديدي، حيث أعفى الناس من الملك العضوض، ولم يجبرهم على القَبول بمن لم يختاروه، بل رد الأمر إليهم وجعله شورى بينهم، وهذا الخُلُق من عمر ﷺ ليس جديداً عليه ولا غريباً منه، فقد كان له مجلس شورى، لا يقطع أمراً دون الرجوع إليه، يوم أن كان والياً على المدينة لعمه سليمان بن عبد الملك، قال الذهبي: «لما قدم عمر بن عبد العزيز المدينة والياً، فصلى الظهر، دعا بعشرة من فقهاء المدينة، فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: إني دعوتكم لأمرٍ تؤجرون فيه، ونكون فيه أعواناً على الحق، ما أريد أن أقطع أمراً إلا برأيكم، أو رأي من حضر منكم، فإن

---

(١) الطبري، تاريخ الطبري ٨/ ٨٦.

(٢) ابن الجوزي، سيرة ومناقب عمر ص٦٥.

رأيتم أحداً يتعدى، أو بلغكم عن عامل ظلامة فأحرِّج بالله على من بلغه ذلك إلا أبلغني»[1].

ولقد كان بودّ عمر أن لا تنتقل الخلافة من بعده إلا إلى كفئها المستحق لها ولو كان من غير بني أمية، وقد أفصح عن ذلك بقوله: «لو كان لي من الأمر شيءٌ ما عدوت به القاسم بن محمد وصاحب الأعوض إسماعيل بن عمرو بن سعيد بن العاص»[2]، وقد ذكر الطبري أن رجلين من الخوارج دخلا على عمر يدارسانه ويناظرانه فقالا له: «أخبرنا عن يزيد لم تقره خليفة بعدك؟ قال: صيره غيري، قالا: أفرأيت لو وُليت مالاً لغيرك ثم وكلته إلى غير مأمون عليه، أتراك كنت أديت الأمانة إلى من ائتمنك؟ قال: أنظراني ثلاثاً، فخرجا من عنده، وخاف بنو مروان أن يخرج ما عندهم وفي أيديهم من الأموال، وأن يخلع يزيد، فدسوا إليه من سقاه سماً فلم يلبث بعد خروجهم من عنده إلا ثلاثاً حتى مات»[3].

وقد شجع عمر الناس على الجرأة في قول الحق، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإسداء النصيحة، فقال: «من صحبني منكم فليصحبني بخمس خصال: يدلني من العدل إلى ما لا أهتدي له، ويكون لي على الخير عوناً، ويبلغني حاجة من لا يستطيع إبلاغها، ولا يغتاب عندي أحداً، ويؤدي الأمانة التي حملها مني ومن الناس، فإذا كان كذلك فحيّ هلاً به، وإلا فهو خرجٌ من صحبتي والدخول علي»[4]. ولا أدلّ على سعة صدره، وعظيم حلمه من موقفه من الخوارج الثائرين عليه والمتمردين على دولته، فقد ناقشهم واستمع إلى شبههم وكتب إلى بسطام[5] أحد زعمائهم يقول له: «إنه بلغني أنك

---

(١) الذهبي، سير أعلام النبلاء ٥/ ٥٧٩ ـ ٥٨٠، وابن كثير، البداية والنهاية ٩/ ٢٦٩.

(٢) ابن سعد، طبقات ابن سعد ٧/ ٣٤٤، وابن الجوزي، سيرة عمر بن عبد العزيز، ص٣١٩.

(٣) الطبري، تاريخ الطبري ٨/ ٨٨.

(٤) ابن الجوزي، سيرة ومناقب عمر بن عبد العزيز، ص٧٩.

(٥) هو بسطام اليشكري المعروف بشوذب، ثائر جبار، خرج في أيام عمر بن عبد العزيز بمكان قريب من الكوفة اسمه جوخا، فتريث عمر في قتالهم، فلما ولي يزيد بن عبد الملك قاتل بسطام وجماعته حتى أمسكوا ببسطام وقتلوه سنة ١٠١هـ. الزركلي، الأعلام ٢/ ٢٤.

خرجت غضباً لله ولنبيه، ولست بأولى بذلك مني، فهلم أناظرك فإن كان الحق بأيدينا دخلت فيما دخل فيه الناس، وإن كان في يدك نظرنا في أمرك»[1].

◆ ٢ ـ **وأما فيما يتعلق بمبدأ الأمانة في الحكم وتوكيل الأمناء:**

فقد تواترت النقول المفيدة أنه بلغ في حرصه على ذلك أقصى المراتب، فقد استشعر عظم المسؤولية وضخامة الحمل منذ اللحظة الأولى لاستلامه الخلافة، فقال لمن سأله: ما لي أراك مغتماً؟ قال: «لمثل ما أنا فيه فليُغتم، ليس أحدٌ من الأمة إلا وأنا أريد أن أوصل إليه حقه غير كاتب إليّ فيه، ولا طالبه مني»[2]، وقال: «لست بخير من أحد منكم، ولكني أثقلكم حملاً»[3]. وكتب إلى يزيد بن المهلب[4]: «إني أخاف فيما ابتليت به حساباً شديداً، ومسألة غليظة إلا ما عافى الله ورحم»[5].

وكان يطالب عمّاله باختيار أصحاب الكفاءة والدين، فيمن يولونه شأناً من شؤون المسلمين، فقد كتب إلى أحد عماله: «لا تولينّ شيئاً من أمر المسلمين إلا المعروف بالنصيحة لهم، والتوفير عليهم، وأداء الأمانة فيما استرعي»[6]، ولم يحاب أحداً من أسرته الحاكمة في ذلك بل قال لهم: «ما أنتم وأقصى رجل من المسلمين عندي في هذا الأمر إلا سواء»[7]، ولعل أحداً لم يبلغ منزلته في الزهد والتورع عن أموال المسلمين حتى قال مكحول[8]: «لو

---

(١) الطبري، تاريخ الطبري ٨/ ٨٨.

(٢) الذهبي، سير أعلام النبلاء ٥/ ٥٨٦، وابن الجوزي، سيرة ومناقب عمر بن عبد العزيز، ص٦٥.

(٣) الذهبي، سير أعلام النبلاء ٥/ ٥٨٦.

(٤) هو يزيد بن المهلب بن أبي صفرة الأزدي، أمير، ومن القادة الشجعان، عمل والياً على العديد من الأمصار، قتل بعد حروب كثيرة مشهورة سنة ١٠٢هـ، الزركلي، الأعلام ٩/ ٢٤٦.

(٥) الطبري، تاريخ الطبري ٨/ ٩٥.

(٦) المرجع نفسه ٨/ ٩٢.

(٧) الذهبي، سير أعلام النبلاء ٥/ ٥٨٩.

(٨) هو مكحول بن أبي مسلم بن شاذل، فقيه الشام في عصره، من حفاظ الحديث، رحل في طلب الحديث إلى العديد من الأمصار واستقر المقام به في دمشق، قال الزهري:

حلفت لصدقت، ما رأيت أزهد ولا أخوف لله من عمر بن عبد العزيز»[1]، وقال مالك بن دينار[2]: «الناس يقولون عني زاهد، إنما الزاهد عمر بن عبد العزيز الذي أتته الدنيا فتركها»[3].

وقد ظهر عليه ذلك منذ أول حركة بدت منه بعد توليه الخلافة، فقد أُتي بمراكب الخلافة البراذين والخيل والبغال، ولكل دابة سائس، فقال: ما هذا؟ قالوا: مركب الخلافة، قال: دابتي أوفق لي، وركب دابته، ثم قيل له: منزل الخلافة، فقال: فيه عيال أبي أيوب، وفي فسطاطي كفاية حتى يتحولوا، فأقام في منزله[4].

وقد انخفض إيراد عمر السنوي من خمسين ألف دينار إلى مائتي دينار، وكانت نفقته كل يوم درهمين، وكان يخطب أحياناً وقميصه مرقوع[5]، وكانت تسرج عليه الشمعة ما كان في حوائج المسلمين، فإذا فرغ أطفأها وأسرج عليه سراجه[6]، وقد قيل له: «تركت ولدك ليس لهم مال ولم تؤوهم إلى أحد، فقال: ما كنت لأعطيهم ما ليس لهم، وما كنت لآخذ منهم حقاً هو لهم، وإنّ وليّ الله فيهم الذي يتولى الصالحين، إنما هم أحد رجلين، صالح أو فاسق»[7].

ولم تكن سياسة التورع عن أموال المسلمين سياسة طبقها على خاصة نفسه فقط، بل ألزم بها عمّاله وولاته، فقد كتب إلى عامله أبي بكر بن حزم: «أن أدق قلمك، وقارب بين أسطرك، فإني أكره أن أخرج من أموال المسلمين ما لا ينتفعون به»[8]، وعمل على انتزاع الأموال التي أخذها بنو أمية بغير حق

= لم يكن في زمنه أبصر منه بالفتيا، توفي سنة ١١٢هـ. ابن حجر، تهذيب ١٠/ ٢٨٩، والزركلي، الأعلام ٨/ ٢١٢.

(١) الذهبي، سير أعلام النبلاء ٥/ ٥٩٢.

(٢) هو مالك بن دينار البصري، أبو يحيى، من رواة الحديث، توفي سنة ١٣١هـ بالبصرة. الأعلام ٥/ ٢٦٠.

(٣) الذهبي، سير أعلام النبلاء ٥/ ٥٩٠.

(٤) الطبري، تاريخ الطبري ٨/ ٨٦.

(٥) الذهبي، سير أعلام النبلاء ٥/ ٥٩١.

(٦) المرجع نفسه ٥/ ٥٩٢.

(٧) المرجع نفسه ٥/ ٥٩٥.

(٨) المرجع نفسه ٥/ ٥٨٩.

من أيديهم وأرجعها إلى بيت مال المسلمين، فردّ فدك إلى ما كانت عليه في عهد الرسول ﷺ بعد أن كان الأمويون قد اقتطعوها لأنفسهم، وانتزع أموال جماعة من بني أمية فردّها إلى بيت المال وسمّاها مظالم[١].

وقد ساس رعيته سياسة رحيمة، وأمّن لهم عيشاً رغيداً وكفاهم مذلة السؤال، فَقَسم فضول العطاء في أهل الحاجات[٢]، وقسم في فقراء أهل البصرة ثلاثة دراهم لكل إنسان، وأعطى الزمنى خمسين خمسين[٣]، وطلب من عماله أن يجهزوا من أراد أداء فريضة الحج[٤]، وكتب إلى عماله: «أن اعملوا خانات في بلادكم، فمن مر بكم من المسلمين، فاقروهم يوماً وليلة، وتعهدوا دوابهم فمن كانت به علّة فاقروهم يومين وليلتين، فإن كان منقطعاً به فقوّوه بما يصل به إلى بلده»[٥].

وقد عزّ في زمن عمر وجود من يقبل الزكاة، يقول عمر بن أسيد: «والله ما مات عمر بن عبد العزيز حتى جعل الرجل يأتينا بالمال العظيم، فيقول: اجعلوا هذا حيث ترون، فما يبرح يرجع بماله كله قد أغنى عمر الناس»[٦]، وكانت حرمة المسلمين فوق كل الأموال فقد كتب إلى عماله: «أن فادوا بأسارى المسلمين، وإن أحاط ذلك بجميع مالهم»[٧].

ولا تزال خلافة عمر بن عبد العزيز حجة تاريخية، على كل أولئك الذين يشككون في إمكانية إقامة نظام اقتصادي حديث دون اعتماد على الربا، وبرهاناً ساطعاً على أن الاحتكام للشريعة الربانية هو وحده الذي يكفل للناس السعادة في الدنيا والآخرة[٨].

◆ ٣ ـ وأما مبدأ العدل:

فقد كان فيه لعمر بن عبد العزيز القدح المعلّاة، وكان بحقّ وارثاً فيه

---

(١) الذهبي، سير أعلام النبلاء ٥/٥٨٧.
(٢) الطبري، تاريخ الطبري ٨/٩٦.
(٣) المرجع نفسه ٨/ ٩٧.
(٤) المرجع نفسه ٨/٩٦.
(٥) المرجع نفسه ٨/ ٩٥.
(٦) الذهبي، سير أعلام النبلاء ٥/٥٨٨.
(٧) ابن الجوزي، سيرة عمر، ص١٢٠.
(٨) الندوي، خامس الراشدين، عمر بن عبد العزيز، ص٤١ ـ ٤٢.

لجدّه لأمه عمر بن الخطاب ﷺ، فقد ضرب على النقود عبارة «أمر الله بالوفاء والعدل»[1]، وطلب أن لا يقام على أحدٍ حدٌّ إلا بعد علمه[2]، وكتب لعدي بن أرطأة[3] حين استأذنه أن يمس المتهمين بشيء من العذاب حتى يعترفوا: «العجب كل العجب من استئذانك إياي في عذاب بشر، كأني لك جُنة من عذاب الله، وكأنّ رضائي عنك ينجيك من سخط الله عز وجل، فانظر من قامت عليه بينة عدول، فخذه بما قامت عليه به البينة، ومن أقر لك بشيء فخذه بما أقر به، ومن أنكر فاستحلفه بالله العظيم، وخل سبيله، وأيم الله، لأن يلقوا الله عز وجل بخياناتهم أحبُّ إلي من أن ألقى الله بدمائهم»[4].

وطلب من عماله أن لا يبدؤوا الخوارج بقتال إلا أن يسفكوا دماً أو يفسدوا في الأرض[5]، وكتب لعامله الجراح[6]، يقول له: «يا ابن أم الجراح: لا تضربنّ مؤمناً ولا معاهداً سوطاً إلا في حق، واحذر القصاص فإنك صائر إلى من يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور، وتقرأ كتاباً لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها»[7]، وأنصف أهل الذمة وأمر أن لا يعتدى عليهم أو على معابدهم، وكتب إلى عماله: «لا تهدموا كنيسة ولا بيعة ولا بيت نار صولحتم عليه»[8]، وقال لمستشاريه: «إن رأيتم أحداً يتعدى، أو بلغكم عن عامل ظلامة، فأحرِّج بالله على من بلغه ذلك إلا أبلغني»[9].

---

(١) ابن الجوزي، سيرة ومناقب عمر بن عبد العزيز، ص٩٨.

(٢) الطبري، تاريخ الطبري ٨/ ٩٦.

(٣) هو عدي بن أرطأة الفزاري، أمير من أهل دمشق، كان من العقلاء الشجعان، وسّده عمر بن عبد العزيز البصرة سنة ٩٩هـ، فاستمر إلى أن قتله معاوية بن يزيد بن المهلب سنة ١٠٢هـ، الزركلي، الأعلام ٥/ ٨.

(٤) ابن الجوزي، سيرة ومناقب عمر بن عبد العزيز، ص١٠٣.

(٥) الطبري، تاريخ الطبري ٨/ ٨٨.

(٦) هو الجراح بن عبد الله الحكمي، أمير خراسان، وأحد الأشراف الشجعان، دمشقي الأصل والمولد، ولي لعمر بن عبد العزيز ويزيد بن عبد الملك، استشهد غازياً سنة ١١٢هـ. الزركلي، الأعلام ٢/ ١٠٦.

(٧) المرجع نفسه ٨/ ٩١.

(٨) المرجع نفسه ٨/ ٩٨.

(٩) الذهبي، سير أعلام النبلاء ٥/ ٥٨٠.

وقد رفع المكس وحطّ العشور والضرائب التي فرضتها الحكومات السابقة، وأطلق للنّاس حرية التجارة في البرّ والبحر[١]، وقد تبرأ من المظالم التي كان يرتكبها بنو أمية، فنهى عن سبّ سيدنا علي بن أبي طالب رضي الله عنه[٢]، وتبرأ من الحجاج[٣] وأفعاله وأنكر على عمّاله الاستنان بسننه[٤].

◆ ٤ ـ وأما المبدأ الرابع من المبادئ التي تقوم عليها الخلافة والذي عمل عمر بن عبد العزيز على إحيائه فهو مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بمعناه الواسع:

وهو أهم مبدأ تقوم عليه الخلافة الإسلامية، بل لولاه لم يكن لقيامها أي داع أو مبرر، وقد كان مجيء عمر للخلافة في وقت أغفل الخلفاء هذا المبدأ إغفالاً تاماً، وأخذت الخلافة تتراجع عن الغاية التي قامت من أجلها وهي حراسة الدين، فنهض عمر بهذا المبدأ ورفع لواءه وأعلى شأنه وجعله المهيمن والمقدّم على ما سواه، وما حقق عمر ما حققه من أعمال وإنجازات إلا انطلاقاً من خوفه الشديد من الله، وطلبه فيما فعله مرضاته، وقد ساعده على ذلك أنه كان من أجلة علماء التابعين ومن أئمة الاجتهاد، حتى قال عنه الذهبي: «كان يقرن بالزهري في علمه»[٥]، وقال عمر بن ميمون[٦]: «كان العلماء مع عمر بن عبد العزيز تلامذة»[٧].

---

(١) الندوي، خامس الراشدين عمر بن عبد العزيز، ص٢٣.

(٢) الذهبي، سير أعلام النبلاء ٥/٥٩٩.

(٣) هو أمير العراق من قبل بني أمية، ظالم غشوم سفاك للدماء مع حسنات مغمورة، أبو محمد الحجاج بن يوسف بن الحكم الثقفي عمل لعبد الملك بن مروان أميراً على العراق وخراسان مدة ٢٠ عاماً، قاتل ابن الزبير ورمى الكعبة بالمنجنيق، وخرج عليه الأشعث ومعه العلماء فظهر عليهم وقتل سعيد بن جبير وهلك سنة ٩٥هـ. سير النبلاء ٤/٣٤٣، تهذيب التهذيب ٢/٢١٠، وفيات الأعيان ٢/٢٩، شذرات الذهب ١/١٠٦.

(٤) ابن الجوزي، سيرة ومناقب عمر بن عبد العزيز، ص١٠٧ ـ ١٠٨.

(٥) الذهبي، تذكرة الحفاظ، ص١٠٦.

(٦) هو عمر بن ميمون بن بحر البلخي، ثقة، عمي في آخر عمره، مات سنة ٧١هـ، ابن حجر، تقريب التهذيب ٢/٦٣.

(٧) الذهبي، سير أعلام النبلاء ٥/٥٨١.

وقد كان لسلامة دينه وصدق عقيدته الأثر البالغ في تجديده وإصلاحاته، فقد حارب الأهواء والبدع، وشدد النكير على أهلها، نقل عنه الإمام الأوزاعي قوله: «إذا رأيت قوماً يتناجون في دينهم بشيء دون العامة، فاعلم أنهم على تأسيس ضلالة»[1]، وقال لرجل سأله عن الأهواء: «عليك بدين الصبي الذي في الكتّاب والأعرابي، والهُ عمّا سواهما»[2]، وقال في أهل القدر: «ينبغي لأهل القدر أن يتقدم إليهم فيما أحدثوا من القدر، وإلّا استلت ألسنتهم من أقفيتهم استلالاً»[3]، وكان يرى أنه لا قيمة لحياته لولا سنة يحييها، أو بدعة يميتها، فقد خطب الناس وقال: «لولا سنة أحييها، أو بدعة أميتها، لما باليت أن لا أعيش فواقاً»[4]، وكان إذا رأى منكراً بادر إلى إزالته سواءٌ كان منكراً كبيراً أم صغيراً، فقد «مرّ يوماً بحمّام عليه صورة فأمر بها فطمست وحكّت، ثم قال: لو علمت من عمل هذا لأوجعته ضرباً»[5]، وقد اهتم اهتماماً شديداً بديانة الناس وأخلاقهم فكتب إلى عمّاله: «اجتنبوا الأشغال عند حضور الصلوات، فمن أضاعها فهو لما سواها من شرائع الإسلام أشدّ تضييعاً»[6]، وكتب إلى أحد عماله: «أما بعد فأمر أهل العلم أن ينشروا العلم في مساجدهم، فإن السنة كانت قد أميتت»[7]، وقال لمؤذنٍ كان يرعد: «أذن أذاناً سمحاً ولا تغنّه وإلا فاجلس في بيتك»[8]، وأجرى للذين تفرغوا لتعليم العلم وتعلمه ما يكفيهم، وكتب لأحد عماله يقول: «انظر إلى القوم الذين نصبوا أنفسهم للفقه، وحبسوها في المسجد عن طلب الدنيا، فأعط كل رجل منهم مائة دينار، يستعينون بها على ما هم عليه من بيت مال المسلمين، حين يأتيك كتابي هذا»[9].

والناظر في رسائل عمر وخطبه ومواعظه وهي أكثر من أن تحصى يرى

---

(١) ابن الجوزي، سيرة ومناقب عمر بن عبد العزيز، ص٨٣.
(٢) المرجع نفسه، ص٨٣.
(٣) المرجع نفسه، ص٨٤.
(٤) المرجع نفسه، ص٩٧.
(٥) المرجع نفسه، ص٩٨.
(٦) ابن الجوزي، سيرة ومناقب عمر بن عبد العزيز، ص١٢٢.
(٧) المرجع نفسه، ص١١٣.
(٨) الذهبي، سير أعلام النبلاء ٥/٥٨٩.
(٩) ابن الجوزي، سيرة عمر بن عبد العزيز، ص١١٥.

إيماناً قوياً، ومراقبة جلية لله وخوفاً من يوم يقف فيه الناس بين يدي رب العالمين، وقد أثرت شخصية عمر وسياسته العادلة تأثيراً بالغاً في حياة العامة وميولهم وأذواقهم ورغباتهم، يدل على ذلك ما ذكره الطبري في تاريخه مقارناً عهد عمر بعهود من سبقه من الحكام السابقين: «كان الوليد صاحب بناء واتخذ المصانع والضياع، وكان الناس يلتقون في زمانه فإنما يسأل بعضهم بعضاً عن البناء والمصانع، فولي سليمان فكان صاحب نكاح وطعام، فكان الناس يسأل بعضهم بعضاً عن التزويج والجواري، فلمّا ولي عمر بن عبد العزيز كانوا يلتقون فيقول الرجل للرجل: ما وراءك الليلة؟ وكم تحفظ من القرآن؟ ومتى تختم ومتى ختمت؟ وما تصوم من الشهر؟»[١].

ولم يكتف عمر بإقامة الدين داخل دولته، بل وجّه عنايته إلى غير المسلمين، ودعاهم إلى الدخول في الإسلام، وراسل ملوك الهند وملوك ما وراء النهر، ووعدهم أن لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين، فأسلم الكثير منهم وتسموا بأسماء العرب[٢]، ولعل من أجلّ الأعمال التي خدم بها عمر هذا الدين أمره بتدوين العلوم الإسلامية، وخاصة علم الحديث، وكان الناس قبله لا يكتبون أقوال النبي ﷺ وفتاوى الصحابة، لأنهم كانوا يؤثرون الحفظ على الكتابة، ويخافون أن يجرهم الاعتماد على كتابة ما سوى القرآن إلى اختلاطه بالقرآن، فأصدر أمره إلى أحد كبار علماء الحديث وأئمة العلم في عصره، أبي بكر محمد بن حزم يقول له: «انظر ما كان من حديث رسول الله ﷺ فاجمعوه»[٣].

كل هذه الأعمال العظيمة والإصلاحات الجليلة حققها عمر في مدة خلافته الوجيزة التي لم تتجاوز سنتين وخمسة أشهر[٤] من سنة ٩٩ حتى ١٠١ للهجرة، فغدا درة الأمة، ومنارة يستهدي بنورها المتلمسون دروب التجديد والإصلاح، فرحمه الله رحمة واسعة ورضي عنه.

---

(١) الطبري، تاريخ الأمم والملوك ٦/٤٩٧.
(٢) الندوي، خامس الراشدين، عمر بن عبد العزيز، ص٣٠.
(٣) المرجع نفسه، ص٣١.
(٤) ابن الجوزي، سيرة ومناقب عمر، ص٣٢٧.



الإمام الشافعي ودوره في التجديد

هو محمد بن إدريس الشافعي، ولد في غزة سنة ١٥٠ للهجرة، مات أبوه وهو صغير فحملته أمه إلى مكة[١].

ظهرت بوادر نبوغه وتفوقه في وقت مبكر، قال محدثاً عن نفسه: «حفظت القرآن وأنا ابن سبع سنين، وحفظت الموطأ وأنا ابن عشر»[٢].

أذن له شيخه أبو خالد مسلم بن الزنجي[٣] إمام أهل مكة وفقيهها بالإفتاء وهو ابن خمسة عشر سنة وقال له: «أفت يا أبا عبد الله، فقد والله آن لك أن تفتي»[٤].

تهيَّأ له من أسباب التوفيق والإمامة في الدين إضافة إلى قدراته الخلقية ما لم يتهيأ لغيره، فقد مكث في قبيلة هذيل نحواً من عشر سنوات فتعلم لغات العرب وفصاحتها[٥]، وغدا حجة في اللغة يفد إليه كبار علماء اللغة ليأخذوا عنه[٦]، وطاف أمصار العالم الإسلامي وحواضر العلم فيه ينهل من علمائه، ويتعرف على مناهجهم وطرائقهم في استنباط أحكام الشريعة، وحمل الحديث عن جماعة من المشايخ والأئمة في مختلف الأمصار، فقد كانت رياسة الفقه بالمدينة قد انتهت إلى الإمام مالك بن أنس فرحل إليه ولازمه وأخذ عنه علم الحجازيين، وكانت رياسة الفقه بالعراق قد انتهت إلى أبي حنيفة، فرحل إلى تلميذه محمد ابن الحسن وأخذ عنه، فاجتمع له علم أهل الرأي وعلم أهل

(١) ابن كثير، البداية والنهاية ١٠/ ٢٧٤. (٢) الذهبي، سير أعلام النبلاء ٨/ ٣٧٨.

(٣) هو مسلم بن خالد الزنجي، كان إمام أهل مكة، من كبار الفقهاء، أصله من الشام، تفقه عليه الإمام الشافعي قبل أن يلقى الإمام مالكاً، وهو الذي أذن للشافعي بالفتيا، توفي سنة ١٧٩هـ. الزركلي، الأعلام ٨/ ١١٨.

(٤) النووي، تهذيب الأسماء واللغات ١/ ٧١. (٥) ابن كثير، البداية والنهاية ١٠/ ٢٧٥.

(٦) النووي، تهذيب الأسماء واللغات ١/ ٧١.

الحديث[1]، إضافة إلى حيازته علم أهل مكة عن طريق شيخه مسلم بن خالد الزنجي، فتمكن بفضل هذا كله من أن يبدع في تاريخ الإسلام إبداعاً لم يسبق إليه، وأصبح معلمة بارزة من معالم ثقافتنا الإسلامية، في الفقه، والتشريع، وفي وضوح الفكرة، وسمو التعبير عنها[2]. فلا عجب بعد هذا أن يتواطأ العلماء في مختلف الأمصار والأعصار، قديماً وحديثاً على الثناء عليه، والتسليم بحيازته المقام الأعلى في الإمامة والاجتهاد والتجديد، فقد كان أحمد يقول في حديث: «إن الله يبعث على رأس كل مائة سنة من يجدد لهذه الأمة أمر دينها، عمر بن عبد العزيز على رأس المائة الأولى، والشافعي على رأس المائة الثانية»[3].

وقال أبو ثور[4]: «ما رأينا مثل الشافعي ولا هو رأى مثل نفسه»[5]. وقال أحمد بن حنبل: «ما أحد مس بيده محبرة ولا قلماً إلا وللشافعي في رقبته مِنّة»[6]. وقال أبو داود: «ما علمت أحداً في عصره أمنَّ على الإسلام منه، لما نشر من الحق، وقمع من الباطل، وأظهر من الحجج، وعلَّم من الخير»[7]. ويقول أحمد شاكر[8]: «إني أعتقد غير غالٍ ولا مسرف، أن هذا الرجل لم يظهر مثله في علماء الإسلام، في فقه الكتاب والسنة، ونفوذ النظر فيهما، ودقة الاستنباط، مع قوة العارضة، ونور البصيرة والإبداع في إقامة الحجة وإفحام مناظره، فصيح اللسان، ناصع البيان، في الذروة العليا في البلاغة»[9].

---

(١) ابن كثير، البداية والنهاية ١٠/ ٢٧٥.

(٢) المنتدى الإسلامي، التجديد في الإسلام، ص٧٠.

(٣) الذهبي، سير أعلام النبلاء ٨/ ٣٩٥، وابن كثير، البداية والنهاية ١٠/ ٢٧٦.

(٤) هو إبراهيم بن خالد بن أبي اليمان الكبي البغدادي، أبو ثور: الفقيه صاحب الإمام الشافعي، كان أحد أئمة الدنيا فقهاً وعلماً وورعاً وفضلاً، صنف الكتب وفرع على السنن وذب عنها، مات ببغداد سنة ٢٤٠هـ. الزركلي، الأعلام ١/ ٣٠.

(٥) ابن كثير، البداية والنهاية ١٠/ ٢٧٦. (٦) المرجع نفسه ١٠/ ٢٧٦.

(٧) النووي، تهذيب الأسماء واللغات ١/ ٨٣.

(٨) هو العلامة محدث العصر أحمد بن محمد شاكر بن أحمد بن عبد القادر من آل أبي علياء مصري، من علماء الحديث في هذا العصر، صاحب فقه وتحقيق ونظر دقيق، والناظر في مؤلفاته يوقن بمنزلته، من آثاره: تحقيق الرسالة للشافعي وتخريج مسند الإمام أحمد، توفي سنة ١٣٧٧هـ. الأعلام ١/ ٢٥٣، ومعجم المؤلفين ١٣/ ٣٦٨.

(٩) أحمد شاكر، مقدمة تحقيق كتاب الرسالة للإمام الشافعي، ص٥.

أبرز مناقب الشافعي ومآثره

لقد توفرت في الإمام الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ مجموعة مآثر وصفات، كل واحدة منها كافية لرفعه إلى مصافّ المجددين، فكيف إذا اجتمعت؟ ولعل أبرز هذه الصفات ما يلي:

○ ١ ـ دفاعه عن عقيدة النبي ﷺ وأصحابه وحربه للمنحرفين عنها:

مرَّ معنا أن من أبرز ميادين التجديد الحفاظ على نقاء العقيدة، وتنقيتها مما يلصقه بها أهل الزيغ والانحراف، وقد ظهر الشافعي في وقت كانت الأهواء والبدع قد بدأت تطل برؤوسها، وبدأت المناهج الفلسفية وعلم الكلام يغزو العالم الإسلامي ويفسد على الناس دينهم، فانتصب الإمام الشافعي كالطود الشامخ، يدافع عن العقيدة الصحيحة، ويحذر الناس من الوقوع في براثن الفلسفة اليونانية وعلم الكلام، ويقول: «لأن يلقى الله العبد بكل ذنب ما خلا الشرك بالله، خير من أن يلقاه بشيء من الأهواء»، وفي رواية: «خير من أن يلقاه بعلم الكلام»[1]، ويقول: «حكمي في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد، ويطاف بهم في القبائل وينادى عليهم هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأقبل على الكلام»[2]، ويقول: «لو علم الناس ما في الكلام من الأهواء لفرّوا منه كما يفرون من الأسد»[3]، وقال: «إذا سمعت الرجل يقول الاسم غير المسمى، والشيء غير المشيء، فاشهد عليه بالزندقة»[4]، ويقول: «القرآن كلام الله غير مخلوق، ومن قال مخلوق فهو كافر»[5]. ونقل عن شيخه مالك

---

(١) ابن كثير، البداية والنهاية ١٠/ ٢٧٧.

(٢) المرجع نفسه ١٠/ ٢٧٧، والذهبي، سير أعلام النبلاء ٨/ ٣٨٧.

(٣) المرجع الأخير ٨/ ٣٨٢. (٤) المرجع نفسه ٨/ ٣٨٧.

(٥) ابن كثير، البداية والنهاية ١٠/ ٢٧٧.

أنّه حين سئل عن الكلام والتوحيد قال: «محال أن نظنّ بالنبي ﷺ أنه علّم أمته الاستنجاء ولم يعلمهم التوحيد»[1].

وقد روى عنه الربيع[2] وغير واحد من رؤوس أصحابه، ما يدل على أنه «كان يمر بآيات الصفات وأحاديثها كما جاءت من غير تكييف ولا تشبيه، ولا تعطيل ولا تحريف، على طريقة السلف»[3].

○ ٢ ـ تدوينه علم أصول الفقه:

علم أصول الفقه هو: مجموعة القواعد والبحوث التي يتوصل بها إلى استفادة الأحكام الشرعية العلمية من أدلتها التفصيلية[4].

ويعد الشافعي أول من صنَّف في أصول الفقه، وأرسى قواعده بلا اختلاف ولا ارتياب[5]، وذلك في كتابه «الرسالة»، وسبب ذلك: «أنَّ الأوائل كان يجتمع عند كل واحد منهم أحاديث بلده وآثاره، ولا تجتمع أحاديث البلاد، فإذا تعارضت عليه الأدلة في أحاديث بلده حكم في ذلك التعارض بنوع من الفراسة حسب ما تيسر له.

ثم اجتمعت في عصر الشافعي أحاديث البلاد جميعها فوقع التعارض في أحاديث البلاد ومختارات فقهائها مرتين: مرة فيما بين أحاديث بلد وآخر ومرة في أحاديث بلد واحد فيما بينها.

واقتصر كل رجل بشيخه فيما رأى من الفراسة، فاتسع الخرق وكثر الشغب، وهجم على الناس ـ من كل جانب ـ من الاختلاف ما لم يكن بحساب، فبقوا متحيرين مدهوشين، لا يستطيعون سبيلاً، حتى جاء تأييد من

---

(١) الذهبي، سير أعلام النبلاء ٨/٣٨٦.

(٢) هو الإمام الثقة تلميذ الشافعي وصاحبه، الربيع بن سليمان بن عبد الجبار بن كامل المرادي بالولاء المصري أبو محمد، راوي كتب الشافعي، وكان من الأثبات في العلم توفي سنة ٢٧٠هـ. العبر ١/٥٨٧، وتهذيب التهذيب ٣/٢٤٥.

(٣) ابن كثير، البداية والنهاية ١٠/٢٧٧.

(٤) خلاف، عبد الوهاب، علم أصول الفقه، ص١٢.

(٥) النووي، تهذيب الأسماء واللغات ١/١٧.

ربهم، فألهم الشافعي قواعد جمع هذه الخلافات، وفتح لمن بعده باباً وأي باب»[١].

ويذكر الإمام الرازي أن قواعد علم أصول الفقه ومباحثه كانت متناثرة متفرقة، فجاء الإمام الشافعي فجمعها وضبطها، يقول في ذلك: «الناس كانوا قبل الشافعي يتكلمون في مسائل أصول الفقه ويستدلون ويعترضون، ولكن ما كان لهم قانون كلي مرجوع إليه في معرفة دلائل الشريعة، وفي كيفية معارضاتها وترجيحاتها، فاستنبط الشافعي علم أصول الفقه، ووضع للخلق قانوناً كلياً يرجع إليه في معرفة مراتب أدلة الشرع، فثبت أن نسبة الشافعي إلى علم الشريعة كنسبة أرسطاطاليس إلى علم العقل»[٢].

وكتاب «**الرسالة**» يعد بحق من أعظم الآثار الإسلامية التي استحق بسببها الإمام الشافعي أن يوضع في سجل الخالدين[٣].

فلا عجب أن نرى ثناء العلماء قديماً وحديثاً على هذا الكتاب واهتمامهم باقتنائه ودراسته، يقول المزني: «قرأت الرسالة خمسمائة مرة، ما من مرة إلا واستفدت منها فائدة جديدة»[٤]، ويقول الإمام أحمد عن كتاب الرسالة: «إنه من أحسن كتبه»[٥]، ويقول: «كل الذين كتبوا بعد ذلك في علم الأصول كانوا عيالاً على الشافعي، لأنه هو الذي فتح هذا الباب، والسبق لمن سبق»[٦].

○ ٣ ـ نصرته للسنة:

وقد برزت نصرته للسنة في عدة ميادين:

◆ ١ ـ الميدان الأول: وضعه لقواعد علم أصول الحديث:

يقول أحمد شاكر: «وليس كتاب الرسالة أول كتاب ألف في علم أصول

---

(١) الدهلوي، ولي الله، الإنصاف في بيان أسباب الخلاف، ص٥٢.

(٢) الرازي، مناقب الشافعي، ص١٠١.

(٣) المنتدى الإسلامي، التجديد في الإسلام، ص٧٤.

(٤) النووي، تهذيب الأسماء واللغات ١/ ٦٩.

(٥) الرازي، مناقب الشافعي، ص١٠٢. (٦) ابن حجر، توالي التأسيس، ص٥٤.

الفقه، بل هو أول كتاب في علم أصول الحديث، لأن ما عرض له الشافعي في كتاب الرسالة من بيان لحجية خبر الواحد، وشروط صحة الحديث، وعدالة الرواة، وردِّ الخبر المرسل والمنقطع إلى غير ذلك، هو أدق وأغلى ما كتب العلماء في أصول الحديث، بل إن المتفقه في علوم الحديث يعرف أن ما كتب بعده، إنما هو فروع منه وعالة عليه وأنه جمع ذلك وصنفه على غير مثال سبق»[1].

◆ ٢ ـ الميدان الثاني: تعظيم السنة ورد شبهات المنكرين لحجيتها أو حجية بعضها:

فقد وجد في عصر الإمام الشافعي رحمه الله من ينكر أن تكون السنة مصدراً للتشريع ويدعو إلى الاكتفاء بالمتواتر منها فقط، فقام الشافعي ببيان بطلان هذه المذاهب وانحرافها، ونهض يدلل على حجية السنة وخبر الآحاد، ببيان قوي وأسلوب رصين، واستطاع أن يعيد للسنة مكانتها وأن يقمع خصومها[2].

◆ ٣ ـ الميدان الثالث: جمعه بين رواية السنة ودرايتها:

فقد كان أصحاب الحديث يعنون بالرواية والنقل، أكثر من عنايتهم بالفقه والاستنباط، مما جعلهم عاجزين عن المناظرة والمجادلة، وغير قادرين على تزييف طريق أصحاب الرأي، فجاء الإمام الشافعي، فأقام توازناً بين الفقه والحديث، وبين الرواية والدراية، من غير غلو ولا شطط، وأعاد الناس إلى منهج الاعتدال والوسطية، لذلك فرح أصحاب الحديث بالشافعي فرحاً شديداً، وأثنوا عليه ثناءً حاراً، وسموه ناصر السنة. قال حرملة[3]: «سمعت الشافعي يقول: سميت ببغداد ناصر السنة»[4]، وقال إبراهيم الحربي[5]: «سألت

---

(١) شاكر، أحمد، مقدمة تحقيق كتاب الرسالة للإمام الشافعي، ص١٣.

(٢) بسطامي، محمد سعيد، مفهوم تجديد الدين، ص٦٩.

(٣) هو حرملة بن يحيى التجيبي: فقيه من أصحاب الشافعي، كان حافظاً للحديث. توفي بمصر سنة ٢٤٣هـ. ابن حجر، تهذيب التهذيب ٢/ ٢٢٩، والأعلام، الزركلي ٢/ ١٨٥.

(٤) الذهبي، سير أعلام النبلاء ٨/ ٣٩٥، والنووي، تهذيب الأسماء واللغات ١/ ٧٢، وابن كثير، البداية والنهاية ١٠/ ٢٧٦.

(٥) هو إبراهيم بن إسحاق البغدادي الحربي، من أعلام المحدثين، أصله من مرو، كان

أبا عبد الله عن الشافعي فقال: حديث صحيح ورأي صحيح»[1]، وقال محمد بن الحسن: «إن تكلم أصحاب الحديث يوماً فبلسان الشافعي، يعني لما وضع من كتبه»[2]، وقال أحمد: «ما كان أصحاب الحديث يعرفون معاني أحاديث رسول الله ﷺ فبيَّنها لهم»[3]، وقال: «كان الفقه قفلاً على أهله حتى فتحه الله بالشافعي»[4].

◆ ٤ ـ الميدان الرابع: إنصافه ورجوعه إلى الدليل وعدم تعصبه:

كان الإمام الشافعي مثالاً للوقَّافين عند النصوص، الباحثين عن الحق، لا يضرهم خلاف من خالفه، وقد أفصح عن منهجه هذا في العديد من أقواله، من ذلك قوله: «إذا صح عندكم الحديث عن رسول الله ﷺ فقولوا به ودعوا قولي، فإني أقول به وإن لم تسمعوا مني»، وفي رواية: «فلا تقلدوني»، وفي رواية: «فلا تلتفتوا إلى قولي»، وفي رواية: «فاضربوا بقولي عُرض الحائط، فلا قول لي مع رسول الله ﷺ»[5].

وقال الحميدي[6]: «روى الشافعي يوماً حديثاً فقلت: أتأخذ به؟ فقال: رأيتني خرجت من كنيسة أو عليَّ زنار حتى إذا سمعت عن رسول الله حديثاً لا آخذ به»[7]. وكان يقول لأحمد: «يا أبا عبد الله إذا صح عندكم الحديث، فأعلمني به أذهب إليه، حجازياً كان أو شامياً أو عراقياً أو يمنياً»[8].

= حافظاً للحديث عارفاً بالفقه بصيراً بالأحكام، توفي ببغداد سنة ٢٨٥هـ. الزركلي، الأعلام ١/ ٢٤.

(١) الذهبي، سير أعلام النبلاء ٨/ ٣٩٥.

(٢) النووي، تهذيب الأسماء واللغات ١/ ٧١.

(٣) المرجع نفسه ١/ ٨٠. (٤) المرجع نفسه ١/ ٨٠.

(٥) ابن كثير، البداية والنهاية ١٠/ ٢٧٦.

(٦) هو عبد الله بن الزبير الحميدي الأسدي، أبو بكر، أحد الأئمة في الحديث، من أهل مكة، رحل منها مع الإمام الشافعي إلى مصر، ولزمه إلى أن مات، وهو شيخ البخاري، روى من البخاري، وذكره مسلم في مقدمة كتابه، وله مسند توفي سنة ٢١٩هـ. الزركلي، الأعلام ٤/ ٢١٩، وابن حجر، تهذيب التهذيب ٥/ ٢١٥.

(٧) ابن كثير، البداية والنهاية ٨/ ٣٦٠.

(٨) النووي، تهذيب الأسماء واللغات ١/ ٨٣.

○ ٤ ـ عموم علمه ونفعه أهل الإسلام:

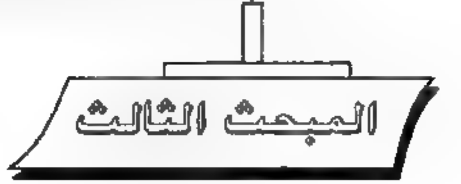
إذا كان من صفات المجتهد وخصائصه أن يعم علمه ونفعه أهل زمنه، وأن تكون كتبه وآثاره ذائعة مشهورة، وأن يحدث نقلة نوعية في حياة الناس، فلعل أحداً من المجددين لم يبلغ ما بلغه الإمام الشافعي في ذلك، فقد ذاع صيته، وطارت شهرته في الآفاق، وتناقل العلماء وطلبة العلم كتبه، ورحل إليه أهل الحديث والفقه من شتى أطراف العالم الإسلامي ليأخذوا عنه العلم، وظلت كتبه وآثاره محجة للأجيال التي جاءت من بعده وإلى يوم الناس هذا، وقد تقدم في ذلك قول أبي داود: «ما علمت أحداً كان في عصره أمنَّ على الإسلام منه لما نشر من الحق، وقمع من الباطل، وأظهر من الحجج، وعلم من الخير»[1].

ويقول: «لقد عددت في مجلس الشافعي ثلاثمائة معمَّم سوى من شذّ عني»[2].



(١) الذهبي، سير أعلام النبلاء ٨/ ٣٩٢.

(٢) المرجع نفسه، ٨/ ٣٩٢.



المبحث الثالث

الإمام أحمد بن حنبل ودوره في التجديد

هو أحمد بن محمد بن حنبل، أبو عبد الله الشيباني ثم المروزي ثم البغدادي، قدم به أبوه من مرو وهو حمل، فوضعته أمه ببغداد سنة ١٦٤ للهجرة، توفي أبوه وهو ابن ثلاث سنين[١] فنشأ يتيماً.

وقد بدأ طلب العلم وعمره خمسة عشر عاماً، وطاف البلاد والآفاق، وسمع من مشايخ عصره، وقد بَعُد صيت أحمد في زمانه واشتهر اسمه في الآفاق وهو لم يزل بعد شاباً يافعاً[٢].

○ معالم التجديد عند الإمام أحمد بن حنبل:

تقدم معنا أن تجديد الدين: يعني إعادته إلى أصالته وجدته ورونقه، وإزالة الغبش والغبار الذي قد يلحق به، أو الضعف والمهانة التي قد تعتري واقعه، بمعنى أن تجديد الدين الكامل لا يتم إلا بتوفر شرطين: إعادة الدين لأصوله العلمية، وإعادته لفعاليته العملية. فالدين لا يعود جديداً حتى يعود إلى عنصريه الأصليين فيه: الحق والقوة، فكل من أظهر الحق من الدين، فله من التجديد نصيب، وكل من أظهر الدين بالحق فله من التجديد نصيب[٣]. وقد كان للإمام أحمد حظ وافر من عنصري التجديد العلمي والعملي نفصلهما فيما يلي:

◆ ١ ـ معالم التجديد العلمي:

أ ـ موقفه في محنة القول بخلق القرآن:

عاصر الإمام أحمد زماناً ماجت فيه الفتن الفكرية، وتطلعت فيه البدع

---

(١) ابن كثير، البداية ١٠/٣٥٩.

(٢) المرجع نفسه ١٠/٣٥٩، والذهبي، سير أعلام النبلاء ٩/٤٣٦.

(٣) مصطفى عبد العزيز، المجددون، ص١٠.

للانتشار، وانتصب لها من دعاتها من عمل على تأصيلها وإنضاجها، وطرحها على الناس ديناً محدثاً، يقول ابن حجر رَحِمَهُ اللَّهُ: «وفي هذا الوقت ظهرت البدع ظهوراً فاشياً، وأطلقت المعتزلة ألسنتها ورفعت الفلاسفة رؤوسها، وامتحن أهل العلم ليقولوا بخلق القرآن، وتغيرت الأحوال تغيراً شديداً، ولم يزل الأمر في نقص إلى الآن، وظهر قوله ﷺ: «ثم يفشو الكذب»[١] ظهوراً بيناً، حتى يشمل الأقوال والأفعال والمعتقدات والله المستعان»[٢].

وكان أخطر ما حدث في هذا العصر، تحول مذاهب أهل البدع وخاصة المعتزلة من دعوة إلى دولة، فقد استحوذ على المأمون الخليفة جماعة من المعتزلة، وأزاغوه عن طريق الحق إلى الباطل، وزينوا له القول بخلق القرآن ونفي صفات الله عز وجل، ولم يكن في الخلفاء قبله من بني أمية وبني العباس خليفة إلا على مذهب السلف ومنهاجهم[٣]. وهكذا غدت مهمة الإمام أحمد ومسؤوليته تجاه إظهار الحق والجهر به من الضخامة بمكان، كما كان عليه أن يرفع أعلام السنة، ويحيي أصولها ومنهاجها، ويذبُّ عنها ما ألصقه بها المفترون، ويدفع عنها سهام المغرضين، فنهض بذلك كله، وأبلى به بلاءً حسناً.

ففيما يتعلق بجانب الاعتقاد كان رَحِمَهُ اللَّهُ صاحب مواقف صلبة في حمل الاعتقاد الصحيح وحمايته، وكان شديد التمسك بالأصلين الكتاب والسنة، يدعو إلى طريقة السلف من الصحابة والتابعين، ويحذر من طريقة المتكلمين في عرض العقيدة وأصول الدين، ويقول: «إياكم أن تكتبوا عن أحد من أصحاب الأهواء قليلاً ولا كثيراً، عليكم بأصحاب الآثار والسنن»[٤].

ونقل المروزي[٥] عنه قوله: «لا يفلح من تعاطى الكلام، ولا يخلو من

---

(١) الترمذي، كتاب الفتن، باب ما جاء في لزوم الجماعة، رقم الحديث ٢٠٩١.

(٢) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري ٦/٧.

(٣) ابن كثير، البداية والنهاية ١٠/ ٣٦٥.

(٤) الذهبي، سير أعلام النبلاء ٩/ ٤٦٩.

(٥) هو أبو عبد الله محمد بن نصر المروزي، كان رأساً في الفقه والحديث والعبارة، ومن أعلم الناس بالاختلاف، ولم يكن للشافعية في وقته مثله، توفي سنة ٢٩٤هـ. العبر

أن يتجهم»[1]، بل كان ينهى عن مناظرتهم وجدالهم، فقد رد على من سأله عن مناظرة أهل الكلام بكتاب قال فيه: «أحسن الله عاقبتك، الذي كنا نسمع، وأدركنا عليه من أدركنا أنهم كانوا يكرهون الكلام والجلوس مع أهله أهل الزيغ»[2].

ولقد بلغ به تمسكه بمعتقد السلف، أن فضل السجن والعذاب على التنازل ولو باللسان في محنة خلق القرآن المشهورة، فقد حمل المأمون الأمة على القول بخلق القرآن وامتحن العلماء في ذلك، فأجاب العلماء أجوبة تتراوح بين التقية وحسن التخلص، واضطر الجميع للتنازل تحت ضغط التعذيب ولم يثبت في المحنة إلا رجلان: محمد بن نوح، والإمام أحمد بن حنبل، أما الأول فمات في طريق اقتياده إلى السجن، وبقي الإمام أحمد وحده في الطريق، ومع أن المأمون قد مات قبل وصول أحمد إليه، إلا أنَّ المحنة لم تنته، فقد تولى كبرها المعتصم، الذي ولي الخلافة بعد المأمون ثم ورثها الواثق بعد المعتصم، والإمام أحمد مودع السجن، يحمل قيوده وأثقاله، واستمر الحال على ذلك نحواً من ثلاثين شهراً، تعرض فيها الإمام، لأنواع من الترغيب أولاً ثم الترهيب، وضرب بالسياط الغليظة، وسحب على الأرض، وخلع جسمه، حتى فقد عقله مراراً وأغمي عليه، وظل مع ذلك صابراً محتسباً مصراً على موقفه: القرآن كلام الله غير مخلوق، ولما هلك الواثق جاء من بعده المتوكل، فرفع المحنة، ونصر السنة، وقرب أهلها[3]، فخرج الإمام أحمد منتصراً في تلك المحنة الرهيبة القاسية، وبانتصاره انتصر أهل السنة والجماعة، فلا عجب، أن يلقب بعد ذلك، بإمام أهل السنة والجماعة، وأن يعترف له الجميع بالفضل والإمامة.

قال علي بن المديني[4]: «أعزَّ الله الدين بالصدِّيق يوم الردَّة، وبأحمد يوم

= ١/٤٢٦، والذهبي، سير أعلام النبلاء ١٤/٣٣، وابن كثير، البداية والنهاية ١١/١٠٢.

(١) الذهبي، سير أعلام النبلاء ٩/٤٥٩. (٢) ابن بطة، الإبانة الكبرى ٢/٤٧٢.

(٣) ابن كثير، البداية والنهاية ١٠/٣٦٤ ـ ٣٦٨.

(٤) هو الإمام العلم علي بن عبد الله ابن المديني، البصري، ثقة ثبت إمام حجة من أعلم أهل عصره بالحديث وعلله حتى قال البخاري: ما استصغرت نفسي إلا عنده، وقال

المحنة»[1]. وقال الحارث بن العباس: «قلت لأبي مسهر: تعرف أحداً يحفظ على هذه الأمة أمر دينها؟ قال: لا أعلمه إلا شاباً في ناحية المشرق يعني أحمد بن حنبل»[2]، بل إن حب الإمام أحمد وبغضه صار معياراً لصحة العقيدة وفسادها، قال قتيبة: «إذا رأيت رجلاً يحب أحمد فاعلم أنه صاحب سنة»[3].

وقال محمد بن هارون المعروف بالفلاس: «إذا رأيت الرجل يقع في أحمد فاعلم أنه مبتدع ضال»[4]. وقد اعترف كثير من العلماء المعاصرين للإمام أحمد، بعجزهم عن الوقوف موقفه من محنة خلق القرآن وقالوا: «إن أحمد قام مقام الأنبياء»[5].

ب ـ مكانته في علوم السنة رواية ودراية:

كان عصر الإمام أحمد عصر تدوين السنة وجمع الآثار، ولم يكن لأحدٍ من المصلحين المجددين مندوحة عن ذلك، وما كان بإمكان أحد أن ينهض بهذه المسؤولية دون أن يرحل في طلب الحديث، ويقطع فيه الفيافي والقفار، فتصدى الإمام أحمد لجمع السنة من الآفاق والأقطار، وأخذ يطوف البلاد شرقاً وغرباً، وشمالاً وجنوباً، باحثاً عن حديث من الأحاديث أو أثر من الآثار، والتقى أثناء ذلك بشيوخ العالم الإسلامي وأئمته مثل سفيان بن عيينة[6]، ويحيى بن معين[7]

= شيخه ابن عيينة: كنت أتعلم منه أكثر مما يتعلمه مني، وقال النسائي: كأنّ الله خلقه للحديث، توفي سنة ١٣٤هـ. تقريب التهذيب ٢/٣٩، والعبر ١/٣٢٩، وسير أعلام النبلاء ١١/٤١.

(١) الذهبي، سير أعلام النبلاء ٩/٤٤٦.

(٢) الرازي، الجرح التعديل ١/٢٩٢.

(٣) الذهبي، سير أعلام النبلاء ٩/٤٤٥.

(٤) الرازي، الجرح والتعديل ١/٣٠٩.

(٥) الرازي، الجرح والتعديل ١/٣١١.

(٦) هو أبو محمد سفيان بن أبي عمران الهلالي مولاهم، ولد بالكوفة سنة ١٠٧هـ، وطلب الحديث وهو غلام، كان إماماً عالماً حجة زاهداً ورعاً مجمعاً على إمامته وصحة حديثه، توفي عام ١٢٦هـ. تهذيب التهذيب ٤/١١٧، وسير النبلاء ٨/٤٥٤، ووفيات الأعيان ٢/٣٩١ وطبقات ابن سعد ٤٩٧.

(٧) هو يحيى بن معين بن زياد المري، المحدث، الناقد إمام الجرح والتعديل. قال أحمد: أعلمنا بالرجال، ولد سنة ١٥٨هـ، وعاش ببغداد وتوفي بالمدينة حاجاً سنة ٢٣٣هـ. الذهبي، سير أعلام النبلاء ١١/٧١، وابن العماد، شذارت الذهب ٢/٧٩.

وعبد الرزاق[1] والشافعي وإسحاق[2] بن راهويه[3]، وما زال يدأب في سبيل الرواية حتى بزَّ كل أقرانه، وأذعنت له الدنيا كلها بالفضل والإمامة، وقد ساعده على ذلك إضافة إلى علو همته، وصبره وتجلده، ما رزقه الله من حافظة نادرة، وذاكرة نفاذة حتى لم يكن في عصره ولا بعد عصره أحدٌ أحفظ منه، ودوّن لنا التاريخ شهادة الكثير من العلماء على ذلك، «قال عبد الله بن أحمد: قال لي أبو زرعة[4]: أبوك يحفظ ألف ألف حديث، فقيل له: ما يدريك؟ قال: ذاكرته، فأخذت عليه الأبواب»، وقال عبد الله أيضاً: «قال لي أبي: خذ أي كتاب شئت من كتب وكيع من المصنف، فإن شئت أن تسألني عن المتن حتى أخبرك الإسناد، وأن شئت أن تسألني عن الإسناد حتى أخبرك أنا بالكلام»[5]. وقال أبو زرعة: «حزرت كتب أحمد يوم مات، فبلغت اثنا عشر حملاً وعدلاً، ما كان على ظهر كتاب منها حديث فلان، ولا في بطنه حديث فلان، كل ذلك كان يحفظه»[6]. وقال إبراهيم الحربي: «رأيت أبا عبد الله، كأنّ الله جمع له علم الأولين والآخرين»[7].

وخلافاً لما يظنُّه البعض من أنَّ أحمد كان مجرد راوٍ للأحاديث، ولم تكن له ملكة غيره من الفقهاء، فقد كان يتمتع بملكة فقهية عميقة، وقدرة على

---

(١) هو الإمام العلامة الحافظ عبد الرزاق بن همام الصنعاني، صاحب المصنف، رحل إليه الأئمة إلى اليمن وله أوهام مغمورة في سعة علمه، توفي سنة ٢١١هـ. العبر ١/ ٢٨٣، سير النبلاء ٩/ ٥٦٣.

(٢) هو الإمام عالم المشرق إسحاق بن إبراهيم بن مخلد الحنظلي الروزي، ثم النيسابوري الحافظ ابن راهويه عالم خراسان والترمذي والنسائي وغيرهم، كان كثير الخشية والعبادة، وله تصانيف عديدة، توفي سنة ٢٣٨هـ. حلية الأولياء ٩/ ٢٣٤، والعبر ١/ ٢٣٤، وسير النبلاء ١١/ ٣٥٨، وتهذيب التهذيب ١/ ٢١٦، والبداية والنهاية ١٠/ ٣١٩.

(٣) ابن كثير، البداية ١٠/ ٣٦٠.

(٤) هو الإمام عبيد الله بن عبد الكريم بن فروخ الرازي، أحد الأئمة الأعلام حافظ ثقة إمام في الحديث وفي الجرح والتعديل، قال إسحاق بن راهويه: كل حديث لا يحفظه أبو زرعة فليس له أصل، توفي سنة ٢٦٤هـ. تقريب التهذيب ١/ ٥٣٦، والعبر ١/ ٣٧٩، وسير النبلاء ١٣/ ٦٥، والبداية والنهاية ١١/ ٣٧.

(٥) الذهبي، سير أعلام النبلاء ٩/ ٤٣٩. (٦) المرجع نفسه ٩/ ٤٤٠.

(٧) المرجع نفسه ٩/ ٤٤٠.

انتزاع المعاني والأحكام من النصوص، مكنته من الإجابة على نحو ستين ألف مسألة، بقال الله تعالى، وقال رسوله ﷺ[1]. وقد شهد بتقدمه الفقهي وسبقه، الكثير من الفقهاء، والعديد من العلماء، من ذلك قول الإمام الشافعي: «خرجت من بغداد، فما خلَّفت بها رجلاً أفضل ولا أعلم ولا أفقه ولا أتقى من أحمد من حنبل»[2]. ويقول أبو زرعة: «ما أعلم في أصحابنا أسود الرأس أفقه من أحمد من حنبل»[3]، ويقول أبو ثور: «أحمد بن حنبل أعلم أو أفقه من الثوري»[4][5]، ويقول قتيبة[6]: «لو أدرك ـ يعني أحمد ـ عصر الثوري والأوزاعي[7] والليث[8] لكان هو المقدم فقيل لقتيبة: يضم أحمد إلى التابعين؟ قال: إلى كبار التابعين»[9].

◆ ٢ ـ معالم التجديد العملي:

كان الإمام أحمد رحمه الله يتطلع إلى الإقتداء برسول الله ﷺ وصحابته الكرام في حاله وقاله، فلم يكن ولوعاً بجمع الأحاديث من أجل الاستكثار، ومن أجل زيادة حجج الله عليه، بل كان يجمعها من أجل العمل بها والانتفاع

---

(١) مصطفى، عبد العزيز، المجددون، ص٤٨.

(٢) الذهبي، سير أعلام النبلاء ٩/٤٤٦. (٣) الرازي، الجرح والتعديل ١/٢٩٤.

(٤) المرجع نفسه ١/٢٩٣.

(٥) هو سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري الإمام العالم المجتهد. قال الذهبي: هو شيخ الإسلام، إمام الحفّاظ سيد العلماء العالمين في زمانه، أبو عبد الله الثوري الكوفي المجتهد مصنف الجامع، توفي سنة ١٦١هـ. الذهبي، سير أعلام النبلاء ٧/٢٣٠.

(٦) هو قتيبة بن سعيد بن جميل الثقفي، من أكابر رجل الحديث، روى عنه كلٌّ من البخاري ومسلم، الزركلي، الأعلام ٦/٢٧، ابن حجر، تهذيب التهذيب ٨/٣٥٨.

(٧) هو الإمام العابد الحجة الثقة عبد الرحمن بن عمرو الأوزاعي الفقيه، روى عن خلق كثير من التابعين، وكان رأساً في العلم والعمل والاتباع، بارعاً في الكتابة، كان يكثر من الصلاة والعبادة وقيام الليل، توفي في بيروت عام ١٥٨هـ. تهذيب التهذيب ٦/ ٢٣٨، شذرات الذهب ١/٣٤، البداية والنهاية ١٠/١١٥.

(٨) هو الليث بن سعد أبو الحارث البصري، ثقة ثبت فقيه، إمام في العلم والعمل من أقران مالك ومناقبه كثيرة. توفي سنة ١٧٥هـ. ابن حجر، تقريب التهذيب ٢/١٣٨، والذهبي، سير أعلام النبلاء ٨/٣٦.

(٩) الذهبي، سير أعلام النبلاء ٩/٤٤٥، والرازي، الجرح والتعديل ١/٢٩٣.

بما فيها قبل إبلاغها للناس ونشرها بينهم، تأسياً بصحابة الرسول ﷺ الذي كان حالهم في ذلك ما ذكره ابن مسعود رضي الله عنه: «كان الرجل منا إذا تعلم عشر آيات، لم يجاوزهنَّ حتى يعرف معانيهن والعمل بهن»[(١)].

وهكذا كان أحمد رحمه الله حتى إنه قال عن نفسه فيما ذكره المروزي: «ما كتبت حديثاً إلا وقد عملت به، حتى مر بي أنّ النبي ﷺ احتجم وأعطى أبا طيبة ديناراً، فأعطيت الحجام ديناراً حين احتجمت»[(٢)]. وقال ابنه عبد الله: «كان أبي يصلي كل يوم وليلة ثلاثمائة ركعة، فلما مرض من تلك الأسوات، أضعفته فكان يصلي كل يوم وليلة مائة وخمسين ركعة»[(٣)].

ولعلَّ أبرز صفتين تجلتا في الإمام أحمد **زهده وورعه** حتى ضرب بهما المثل لغيره، فقد كان شديد الكراهة لمخالطة السلاطين ولأخذ أي شيء من أموالهم، فقد عرضت عليه أعطيات كثيرة ومساعدات كبيرة فلم يقبل شيئاً منها[(٤)]، بل إنه هجر بعض أصحابه حين بلغه أنهم قبلوا جائزة السلطان، من ذلك أنه أمسك عن مكاتبة إسحاق وامتنع عن الصلاة خلفه وخلف بنيه لأنهم أخذوا شيئاً من جائزة السلطان[(٥)]، وكان لا يقبل من أحدٍ المال مع شدة حاجته[(٦)].

روى الذهبي أنه كان يصلي بعبد الرزاق فسها، فسأل عنه عبد الرزاق فأخبر أنه لم يأكل منذ ثلاثة أيام شيئاً، وقد كان يأكل من عمل يده، يعمل التكك ويبيعها ويتقوت بها[(٧)]. وقد كلّمه الشافعي في أن يلي قضاء اليمن فرد عليه أحمد وقال له: «يا أبا عبد الله إن سمعت هذا منك ثانية لم ترني عندك»[(٨)].

كانت الآخرة همه، فلم يلتفت إلى الدنيا أدنى التفاتة، قال أبو داود:

---

(١) ابن جرير الطبري ١٥/ ٦٠، وسنده حسن.
(٢) الذهبي، سير أعلام النبلاء ٩/ ٤٥٧. (٣) المرجع نفسه ٩/ ٤٥٦.
(٤) ابن كثير، البداية والنهاية ١٠/ ٣٦٢.
(٥) ابن كثير، البداية ١٠/ ٣٦٢ والذهبي، سير أعلام النبلاء ٩/ ٤٦٤.
(٦) المرجع الأخير ٩/ ٤٤٤. (٧) الذهبي، سير أعلام النبلاء ٩/ ٤٤٤.
(٨) الذهبي، سير أعلام النبلاء ٩/ ٤٦٤.

«كانت مجالس أحمد مجالس الآخرة لا يذكر فيها شيئاً من أمر الدنيا، وما رأيت أحمد ذكر الدنيا قط»[1]. وقال عمير بن النحاس الرملي وقد ذكر أحمد رحمه الله: «عن الدنيا ما كان أصبره، وبالماضين ما كان أشبهه، وبالصالحين ما كان ألحقه، عرضت له الدنيا فأباها والبدع فنفاها»[2]، فاستحق أن يقول فيه قتيبة بن سعيد: «أحمد بن حنبل إمام الدنيا»[3].

○ جنازة أحمد بن حنبل:

إنّ من علامات الخير للرجل الصالح، وقبوله لدى المسلمين، إحساسهم بفقده حين يموت. وقد كان أحمد بن حنبل رحمه الله يُنظِر خصومه إلى يوم الجنائز ويقول: «قولوا لأهل البدع بيننا وبينكم الجنائز»[4].

وقد تحقق للإمام أحمد رحمه الله ما كان يظنّه، وصدَّق الله قوله، فقد اجتمع الناس يوم وفاته في الشوارع، وحضر غسله نحو من مائة من بيت الخلافة من بني هاشم، وجعلوا يقبّلونه بين عينيه ويدعون له ويترحمون عليه، وخرج الناس بنعشه، والخلائق حوله من الرجال والنساء لا يعلم عددهم إلا الله، يقول عبد الوهاب الورَّاق[5]: «ما بلغنا أنّ جمعاً في الجاهلية ولا في الإسلام، اجتمعوا في جنازة، أكثر من الجمع الذي اجتمع على جنازة أحمد بن حنبل»[6].

وقد ذكر غير واحد من المؤرخين، أنَّ عدد من حضر جنازة الإمام أحمد، فاقوا ألف ألف، وأنه أسلم يوم موته عشرون ألفاً من اليهود والنصارى والمجوس. بينما لم يحفل أحد بموت أكبر خصومه أحمد بن أبي دؤاد

---

(١) ابن كثير، البداية والنهاية ١٠/ ٣٦٢، والذهبي، سير أعلام النبلاء ٩/ ٤٤٨.

(٢) المرجع الأخير ٩/ ٤٤٧.

(٣) الرازي، الجرح والتعديل ١/ ٢٩٥.

(٤) ابن كثير، البداية والنهاية ١٤/ ١٥٨، ١٠/ ٣٧٦.

(٥) هو عبد الوهاب بن عبد الحكم بن نافع الوراق، البغدادي، صدوق ثقة، ليس يعرف مثله، كان من الصالحين العقلاء الزهاد الورعين، توفي سنة ٢٥١ هجرية. ابن حجر، تهذيب التهذيب ٦/ ٤٤٨.

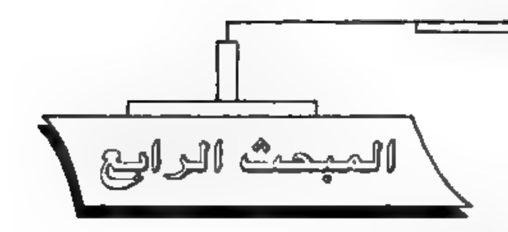
(٦) ابن كثير، البداية والنهاية ١٠/ ٣٧٥ ـ ٣٧٦.

المعتزلي[1] مع أنه قاضي قضاة الدنيا، ولم يشيِّعه إلا قليل من أعوان السلطان[2].



(١) هو القاضي الجهمي رأس المعتزلة، أحمد بن خرج البصري، ثم البغدادي، عدو الإمام أحمد بن حنبل، كان داعية إلى خلق القرآن، له كرم وسخاء وأدب وافر ومكارم، ولكنه شوهه بوقوفه في وجه الإمام أحمد وتأليبه الخلفاء على قتله، توفي سنة ٢٤٠هـ. الذهبي، سير النبلاء ١١/١٦٩ وابن العماد، شذرات الذهب ٢/٩٣.

(٢) ابن كثير، البداية والنهاية ١٠/٣٧٦.



ابن تيمية ودوره التجديدي

○ اسمه ومولده ونشأته:

هو شيخ الإسلام، تقي الدين أبو العباس، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية، الحراني ثم الدمشقي. ولد في حران سنة ٦٦١هـ. ثم تحوّل به أبوه إلى دمشق مع والدته وإخوته سنة ٦٦٧هـ، وذلك بسبب تدهور الأحوال في حرّان وما حولها بعد استيلاء التتار عليها[١].

نشأ ابن تيمية في أسرة اشتهرت بالعلم والفضل، فأخذ ينهل منها مختلف العلوم، ولم يقتصر على التلقي عنها، وعن المعاصرين له من أهل العلم، بل اتجه إلى كتب من سبقه من العلماء حفظاً واطلاعاً، وقد رزقه الله حافظة نادرة بحيث إنه كان يمرّ بالكتاب مطالعة مرة، فينقّش في ذهنه، وينقله في مصنفاته بلفظه ومعناه[٢]، فتأهل للفتوى والتدريس وهو دون العشرين سنة[٣].

○ مكانته العلمية:

اتفقت كل المصادر التي ترجمت لابن تيمية، أنه تبوَّأ مكانة لم يدانه منها أحد، فقد فاق أقرانه جميعاً، واعترف بتقدمه أعداؤه قبل أصدقائه وخضعوا لعلومه، وأقرّوا بندور خطئه، وأنّه آية من آيات الله في العلم والفهم، وأنه من أذكياء العالم، وأنه بحر لا ساحل له، وكنز لا نظير له.

يقول عنه الذهبي: «كان يقضي منه العجب إذا ذكر مسألة من مسائل

---

(١) ابن كثير، البداية والنهاية ١٣/ ٢٨٠، وابن جحر، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة ١/ ١٤٤، وابن العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب ٦/ ٨٠.

(٢) ابن حجر، الدرر الكامنة ١/ ١٥٣. وابن العماد، شذرات الذهب ٦/ ٨١.

(٣) المرجع الأخير ٦/ ٨١.

الخلاف، واستدلّ ورجح... ما رأيت أسرع انتزاعاً للآيات الدالة على المسألة التي يوردها منه، ولا أشد استحضاراً للمتون وعزوها منه، كأنَّ السنة نصب عينيه، وعلى طرف لسانه بعبارة رشيقة، وعين مفتوحة»[1]، ويقول عنه أيضاً: «لو حلفت بين الركن والمقام لحلفت أني ما رأيت بعيني مثله، وأنّه ما رأى مثل نفسه»[2].

والعجيب في أمر ابن تيمية، أنَّه لم يتفوق في بعض فنون العلوم دون بعضها، بل تفوق فيها جميعاً، وما من فن إلا له فيه يدٌ طولى، قال عنه ابن الزملكاني: «كان إذا سئل عن فنٍ من العلم، ظنَّ الرائي والسامع أنه لا يعرف غير ذلك الفن، وحكم أنّه لا يعرف مثله، وكان الفقهاء من سائر الطوائف إذا جالسوه استفادوا في مذهبهم منه أشياء، ولا يعرف أنّه ناظر أحداً فانقطع معه»[3].

وقال فيه عماد الدين الواسطي[4]: «فوالله ثم والله ثم والله، لم ير تحت أديم السماء مثل شيخكم ابن تيمية علماً وعملاً وحالاً وخلقاً واتباعاً وكرماً وحلماً وقياماً في حق الله عند انتهاك حرماته... ما رأينا في عصرنا هذا من تستجلى النبوة المحمدية وسننها من أقواله وأفعاله إلا هذا الرجل»[5].

وقال عنه ابن دقيق العيد: «رأيت رجلاً سائر العلوم بين عينيه، يأخذ منها ما يشاء، ويترك منها ما يشاء»[6].

وقال عنه أبو الفتح اليعمري: «حداني ـ يعني المزي[7] ـ على رؤية الشيخ

---

(١) ابن حجر، الدرر الكامنة ١/ ١٥٠ ـ ١٥١.
(٢) ابن العماد، شذرات الذهب ٦/ ٨٢. (٣) المرجع نفسه ٦/ ٨٢.
(٤) هو محمد بن علي بن وهب بن مطيع بن أبي الطاعة القشيري، أبو الفتح تقي الدين، الفقيه الأصولي، المحدث. له مصنفات نافعة منها: الإلمام في الحديث، والإمام وشرح الإلمام، وشرح العمدة عمدة الأحكام للمقدسي، توفي رحمه الله سنة ٧٠٢هـ. انظر ترجمته في: طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٦/ ٢، وطبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ٢/ ٢٢٩.
(٥) ابن العماد، شذرات الذهب ٦/ ٨٣. (٦) المرجع نفسه ٦/ ٨٣.
(٧) هو يوسف بن عبد الرحمن الكلبي المزي، محدث الديار الشامية في عصره، نشأ

الإمام شيخ الإسلام تقي الدين، فألفيته ممن أدرك من العلوم حظاً، وكان يستوعب السنن والآثار حفظاً، إن تكلم في التفسير فهو حامل رايته، أو أفتى في الفقه فهو مدرك غايته، أو ذاكر في الحديث فهو صاحب علمه وذو رايته، أو حاضر بالملل والنحل لم ير أوسع من نحلته في ذلك ولا أرفع من درايته، برز في كل فن على أبناء جنسه، ولم تر عين من رآه مثله، ولا رأت عينه مثل نفسه»[1].

ويقول الذهبي عن مكانة ابن تيمية في الحديث: «كل حديث لا يعرفه ابن تيمية فليس بحديث»[2].

ومما يدلُّ على غزارة علوم ابن تيمية وسعة اطلاعه، ما تركه من كتب وآثار في مختلف العلوم والفنون، منها ما وصل إلينا ومنها ما ضاع وفُقد، وقد ذكر الإمام الذهبي أنَّ تصانيفه تبلغ أربعة آلاف كراسة وأكثر[3].

○ معالم التجديد عن ابن تيمية:

لم يكن نبوغ ابن تيمية ونباهته، وما حباه إياه ربه من ذكاءٍ نادر، وفهم واسع، هو الذي بوأه أن يكون في عداد المجددين، فقد وُجد في عصر ابن تيمية وقبله وبعده علماء كبار جمعوا بين العلم والعمل، وبلغوا ربما درجة الاجتهاد، لكنهم لم يصنفوا مع المجددين، ذلك أنّهم لم يضطلعوا بمهام التجديد بشكل عامّ، أمّا ابن تيمية رحمه الله تعالى فقد وظّف معارفه الواسعة، وما رزقه الله إياه من بصيرة وفهم لكتاب الله وسنة رسوله في علاج قضايا عصره، وعاش بدينه هموم أمته، وتفاعل مع مستجدات عصره، وواقع مجتمعه، بهدي من مقاصد الإسلام وأصوله الثابتة، وإذا كان التجديد يعني إرجاع الدين غضاً طرياً بعد أن تراكمت عليه البدع والانحرافات بشتى أشكالها

= بالمزة من ضواحي دمشق، مهر في اللغة ثم في الحديث ومعرفة الرجال، أشهر كتبه: تهذيب الكمال في أسماء الرجال، توفي في دمشق سنة ٧٤٢هـ. ابن حجر، الدرر الكامنة ٤/ ٤٥٧، والزركلي، الأعلام ٩/ ٣١٣.

(١) ابن حجر، الدرر الكامنة ١/ ١٥٦.
(٢) ابن العماد، شذرات الذهب ٦/ ٨٢.
(٣) ابن حجر، الدرر الكامنة ١/ ١٥٨.

وصورها، فذهبت ببهائه ورونقه[1]، ويعني تجسيد تعاليم الإسلام بصورة عملية ليراها الناس واقعاً ملموساً فيعملون على التزامها وتطبيقها، ويعني إنزال قواعد الشريعة على حياة الناس وواقعهم، ويعني أن يعم نفع المجدد، وأن يشكل فكره مدرسة ينهل من معينها المسلمون، إذا كان هذا هو المراد بالتجديد، فإن ابن تيمية قد قام بذلك كله، ونال من مقومات التجديد الحظ الأوفى.

والشيء المميَّز في شخصيَّة ابن تيمية التجديدية، والذي أعطاها بُعداً لم يتوافر لغيرها، أنه نشأ في عصرٍ اعتورته أحداث كبار، ومتغيرات كثيرة، وكان العالم الإسلامي فيه يموج باضطرابات سياسية وفكرية لم يسبق لها مثيل، والتي يمكن تلخيصها بالأمور التالية[2]:

١ ـ الغزو الصليبي للعالم الإسلامي.

٢ ـ ظهور التتار، واجتياحهم للعالم الإسلامي.

٣ ـ ظهور الباطنيين وارتفاع شأنهم.

٤ ـ انتشار التصوف والشركيات في مختلف أنحاء العالم الإسلامي.

٥ ـ علو شأن الفلسفة الإغريقية.

٦ ـ بداية ظهور التقنين والتحاكم إلى غير الشريعة الإسلامية.

فانبرى ابن تيمية لجملة هذه التحديات، وواجهها بلسانه وقلمه، بل وبسيفه ويده حين اقتضى الأمر ذلك، منطلقاً في ذلك كلّه من أصول الإسلام، ومطبقاً لقواعده وأسسه، ويمكننا التحقق من مكانة ابن تيمية وإمامته من خلال الوقوف على أبرز الخصال التي اتصف بها، والأعمال العظيمة التي قام بها والتي سنتناول الحديث عنها في النقاط التالية:

◆ ١ ـ جهاده ودفاعه عن الإسلام:

يظهر لمن يقرأ سيرة ابن تيمية رحمه الله تعالى، أن حياته كلها كانت جهاداً في سبيل الله، بمختلف أنواع الجهاد، وسنعرض لبعضها:

---

(١) التجديد في الإسلام، ص١٠٣.

(٢) المحمود، عبد الرحمن، مواقف ابن تيمية من الأشاعرة ١/ ٨٥.

أ ـ جهاده الكفار:

كان زحف التتار الهمجي على ديار المسلمين قد أدخل في القلوب الخوف والهلع، وظن الأكثرون أن التتار لا يقف في وجههم أحد، واستولى اليأس من النصر على الحكام فضلاً عن العامة، وشرع الناس في الهرب[1]، فحمل ابن تيمية راية الجهاد وأخذ يحض الناس على مواجهة التتار، ويبين لهم أسباب النصر، وتوجه إلى السلطان في مصر وقابله، وقال له: «إن كنتم أعرضتم عن الشام وحمايته، أقمنا له سلطاناً يحوطه ويحميه، ويستغله في زمن الأمن»[2]، ولم يزل بهم حتى جردت العساكر إلى الشام.

وفي موقعة شقحب الشهيرة بين التتار والمسلمين كان لابن تيمية دور عظيم فيها، وكان يقسم قبلها للمسلمين أنهم منصورون متأولاً قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ وَمَنْ عَاقَبَ بِمِثْلِ مَا عُوقِبَ بِهِ ثُمَّ بُغِيَ عَلَيْهِ لَيَنصُرَنَّهُ اللَّهُ﴾ [الحج: ٦٠][3].

وقد شارك ابن تيمية في حرب الصليبيين، وأظهر في فتح عكا شجاعة وبطولة نادرتين، وصال وجال في ساحة الوغى مع أعظم الفرسان وأشجعهم، يقول البزار: «وحدثوا أنهم رأوا منه في فتح عكا أموراً من الشجاعة، يعجز الواصف عن وصفها، قالوا: ولقد كان السبب في تملك المسلمين إياها بفعله ومشورته وحسن نظره»[4].

ب ـ جهاده الباطنيين وأهل البدع:

كان الباطنيون وأصحاب الفرق الضالة يتحصنون في جبال الجرد وكسروان، هرباً من أن تنالهم عقوبة سلطان المسلمين، فكان ابن تيمية ينتدب جماعة من أصحابه ثم يخرج إليهم، وقد استتاب خلقاً منهم وألزمهم بشرائع الإسلام[5]، وقد سار إليهم مرة مع طائفة من الجيش، ثم لحقهم نائب السلطنة بنفسه، فنصرهم الله عليهم، وأبادوا خلقاً كثيراً منهم ومن فرقتهم الضالة[6].

---

(١) ابن كثير، البداية والنهاية ١٤/١٧.
(٢) المرجع نفسه ١٤/١٨، وابن حجر، الدرر الكامنة ١/١٥٢.
(٣) ابن كثير، البداية والنهاية ١٤/٢٨.
(٤) البزار، الأعلام العلية، ص٦٨.
(٥) ابن كثير، البداية والنهاية ١٤/٤٠.
(٦) المرجع نفسه ١٤/٤١.

وقد كان ابن تيمية كثير المجاهدة والإنكار على الصوفيين ورد بدعهم، ودخل أكثر من مرة في مناظرة علنية معهم، وتحداهم أن يظهروا خوارقهم، فعجزوا، وأظهر الله السنة على يديه وأخمد بدعتهم[1].

وقد شكا الصوفيون ابن تيمية إلى نائب السلطنة، وطالبوه أن يكف عنهم، ويسلم لهم حالهم، فقال: «هذا ما يمكن، ولا بد لكل أحد أن يدخل تحت الكتاب والسنة، قولاً وفعلاً، ومن خرج عنها وجب الإنكار عليه»[2]. وحين نقله السلطان إلى الإسكندرية، قابل هناك فرق السبعينية، ففرق الله به شملهم، وشتت جمعهم، واستتاب جماعة منهم، وهتك أستارهم وفضحهم، واستتاب جماعة كثيرة منهم[3].

وتعد هذه المواقف العملية من أهل البدع، قليلة إذا ما قورنت بالمواقف العلمية، والتي لا زالت كتب ابن تيمية الموجودة بيننا تشهد بها، حيث لم يترك جماعة من أهل الزيغ والانحراف إلا وجرد قلمه للرد عليها، بأدلة قوية وبيان ناصع، فقد نقد مناهج الفلاسفة والمتكلمين، وحاربهم بسلاحهم نفسه، وأثبت أن عقائد الإسلام لا تحتاج إليهم، وأبرز كتبه في ذلك كتابه الفذ «**درء تعارض العقل والنقل**». كما نقد الجهمية والرافضة وغلاة الصوفية وألف في ذلك كتابه «**منهاج السنة النبوية**» و«**الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان**». ورد على النصارى في كتابه القيم «**الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح**» الذي يعد من أعظم ما كُتب في الرد على النصارى[4].

ج ـ أمره بالمعروف ونهيه عن المنكر:

كان ابن تيمية رحمه الله جريئاً في قول كلمة الحق، ولا تأخذه في الله لومة لائم، وقد امتلأت حياته بالمواقف الشجاعة، وبالصدع بما يأمره به دينه، وقد جر عليه ذلك العديد من المحن، ودخل بسبب جهره بالحق السجن مراراً، ومن هذه المواقف المشهودة، أنه لما قدم قازان التتري بجيوشه إلى الشام، خرج إليه، وكلمه بكلام قوي، قائلاً له: «أنت تزعم أنك مسلم، ومعك مؤذن

(١) المرجع نفسه ٤١/١٤.
(٢) المرجع نفسه ٤١/١٤.
(٣) المرجع نفسه ٥٦/١٤.
(٤) التجديد في الإسلام ١٠٣ ـ ١٠٤.

وقاض وإمام وشيخ على ما بلغنا، فغزوتنا وبلغت بلادنا على ماذا؟ وأبوك وجدك هولاكو كانا كافرين وما غزو بلاد الإسلام، بل عاهدوا قومنا، وأنت عاهدت فغدرت، وقلت فما وفيت... فلم يكن من قازان إلا أن طلب منه الدعاء فقال ابن تيمية: «اللهم إن كان هذا عبدك محمود إنما يقاتل لتكون كلمتك هي العليا، وليكون الدين كله لك، فانصره وأيده وملكه البلاد والعباد، وإن كان إنما قام رياء وسمعة، وطلباً للدنيا، ولتكون كلمته هي العليا، وليذل الإسلام وأهله، فاخذله وزلزله ودمره واقطع دابره»[1].

ومن المواقف الجريئة لابن تيمية أن أحد وزراء السلطان، كلّم السلطان في الإذن لأهل الذمَّة بلبس العمائم البيض بالعلائم، مقابل التزامهم للديوان بسبع مائة ألف في كل سنة زيادة على ما يدفعونه، وكان كلامه بمحضر الفقهاء والقضاة ومن بينهم ابن تيمية، فلم يتكلم أحدٌ منهم، فقال لهم السلطان: ما تقولون؟ يستفتيهم في ذلك، فلم يتكلم أحد، فجثى ابن تيمية على ركبتيه، وتكلم مع السلطان في ذلك بكلام غليظ، وردَّ على الوزير ما قاله ردّاً عنيفاً، وجعل يرفع صوته والسلطان يتلافاه ويسكته بترفق وتؤدة وتوقير، وقال للسلطان: «حاشاك أن يكون أول مجلس جلسته في أبهة الملك، تنصر فيه أهل الذِّمة لأجل حطام الدنيا الفانية، فاذكر نعمة الله عليك إذ ردَّ ملكك إليك، وكبت عدوك ونصرك على أعدائك»، فجدّد السلطان على أهل الذمة ما كان عليهم[2].

وقد أبطل ابن تيمية العديد من البدع كصلاة الرغائب[3]، وصلاة النصف من شعبان[4]. وأسلم على يديه العديد من غير المسلمين[5]، وتاب على يديه العديد من الفسقة والعصاة[6]، ولم يكن يترك موقفاً إلا وينتصر فيه لله تعالى.

د ـ مكانة ابن تيمية في قلوب الناس:

كان ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ قريباً من الناس يعيش همومهم، ويتحسس آلامهم، فبات محط ثقتهم، ومرجعهم في الأوقات العصيبة، وعند حلول المعضلات،

---

(١) ابن كثير، البداية والنهاية ١٤/١٠٢، وابن حجر، الدرر الكامنة ١/١٥٤.

(٢) ابن كثير، البداية والنهاية ١٤/٦٠، ٦١.

(٣) المرجع نفسه ١٤/٤٧.

(٤) المرجع نفسه ١٤/٥٢.

(٥) المرجع نفسه ١٤/٨٦.

(٦) المرجع نفسه ١٤/١٣٧.

وألقى الله محبته في قلوبهم، فكانوا يفدون عليه وهو في السجن يستفتونه ويزورونه ويعرضون عليه الفتاوى المشكلة التي لا يستطيعها الفقهاء، فيكتب عليها بما يحير العقول من الكتاب والسنة[1]، قال ابن رجب[2]: «كانت العلماء والصلحاء والجند والأمراء والتجار وسائر العامة تحبه، لأنه منتصب لنفعهم ليلاً ونهاراً بلسانه وعلمه»[3]. ومما زاد في محبته أنه كان سليم الصدر، لا يحمل في قلبه حقداً ولا ضغينة، بل دأبه العفو والصفح حتى مع ألد خصومه الذين سعوا في إيذائه وسجنه، وقد اعترف بذلك أحد أبرز خصومه ابن مخلوف قاضي المالكية، وقال: «ما رأينا مثل ابن تيمية، حرضنا عليه فلم نقدر عليه، وقدر علينا فصفح عنا»[4].

وكان السلطان قد كلم ابن تيمية بشأن قتل الذين كانوا السبب في إيذائه وإدخاله السجن وقال له: «إنهم قد آذوك وأرادوا قتلك مراراً، فقال الشيخ: من آذاني فهو في حل، ومن آذى الله ورسوله فالله ينتقم منه وأنا لا أنتصر لنفسي»[5].

وكان النّاس يعبرون عن حبهم لابن تيمية بجموعهم الغفيرة التي كانت ترافقه لوداعه إذا خرج من دمشق ولاستقباله إذا عاد[6]، فقد ذكر ابن كثير أنّ الناس ازدحموا لوداعه يوم خرج إلى مصر ورؤيته حتى انتشروا من باب داره إلى قرب الجسورة فيما بين دمشق والكسوة وهم بين باكٍ وحزين ومتفرج[7]، وذكر أنّ الناس كانوا يحبّونه ويطيعونه ويحملون له الشمع من باب النصر إلى القصّاعين[8].

وقد كان يوم موته من أيام الدنيا المشهودة، فما إن تسامع الناس بموته حتى أخذوا يتوافدون من الغوطة والمرج ومن كل مكان، وتجمّعوا حول

---

(١) ابن كثير، البداية والنهاية ١٤/ ٥٢.

(٢) هو الحافظ الفقيه المحدث عبد الرحمن بن أحمد بن رجب البغدادي ثم الدمشقي، ولد في بغداد سنة ٧٣٦هـ ونشأ وتوفي في دمشق سنة ٧٩٥هـ. شذرات الذهب ٦/ ٣٣٩، والأعلام ٣/ ٢٩٥.

(٣) ابن العماد، شذرات الذهب ٦/ ٨٤.

(٤) ابن كثير، البداية والنهاية ١٤/ ٦١.

(٥) ابن كثير، البداية والنهاية ١٤/ ٦١.

(٦) ابن كثير، البداية والنهاية ١٤/ ٧٦.

(٧) المرجع نفسه ١٤/ ٤٣.

(٨) المرجع نفسه ١٤/ ٤٢.

القلعة، وأغلق النّاس دكاكينهم، ولم يتخلف عن الحضور إلا من هو عاجز، ولم يطبخ أهل الأسواق، وحملت الجنازة على الرؤوس، وضاقت الرحاب والأزقة والأسواق، واشتد الزحام، وعلت الأصوات بالبكاء والنحيب والترحم والثناء والدعاء، وألقى الناس على نعشه مناديلهم، وذهبت من أرجل الناس نعالهم وقباقيبهم، وصار النعش على الرؤوس تارة يتقدم، وتارة يتأخر، وتارة يتوقف حتى يمر الناس، وحزر من حضر جنازته بمائتي ألف من الرجال، ومن النساء بخمسة عشر ألفاً، وصرخ صارخ: «هكذا تكون جنايز أهل السنة»[1].

◆ ٥ ـ أثر ابن تيمية في أهل عصره ومن جاء بعدهم:

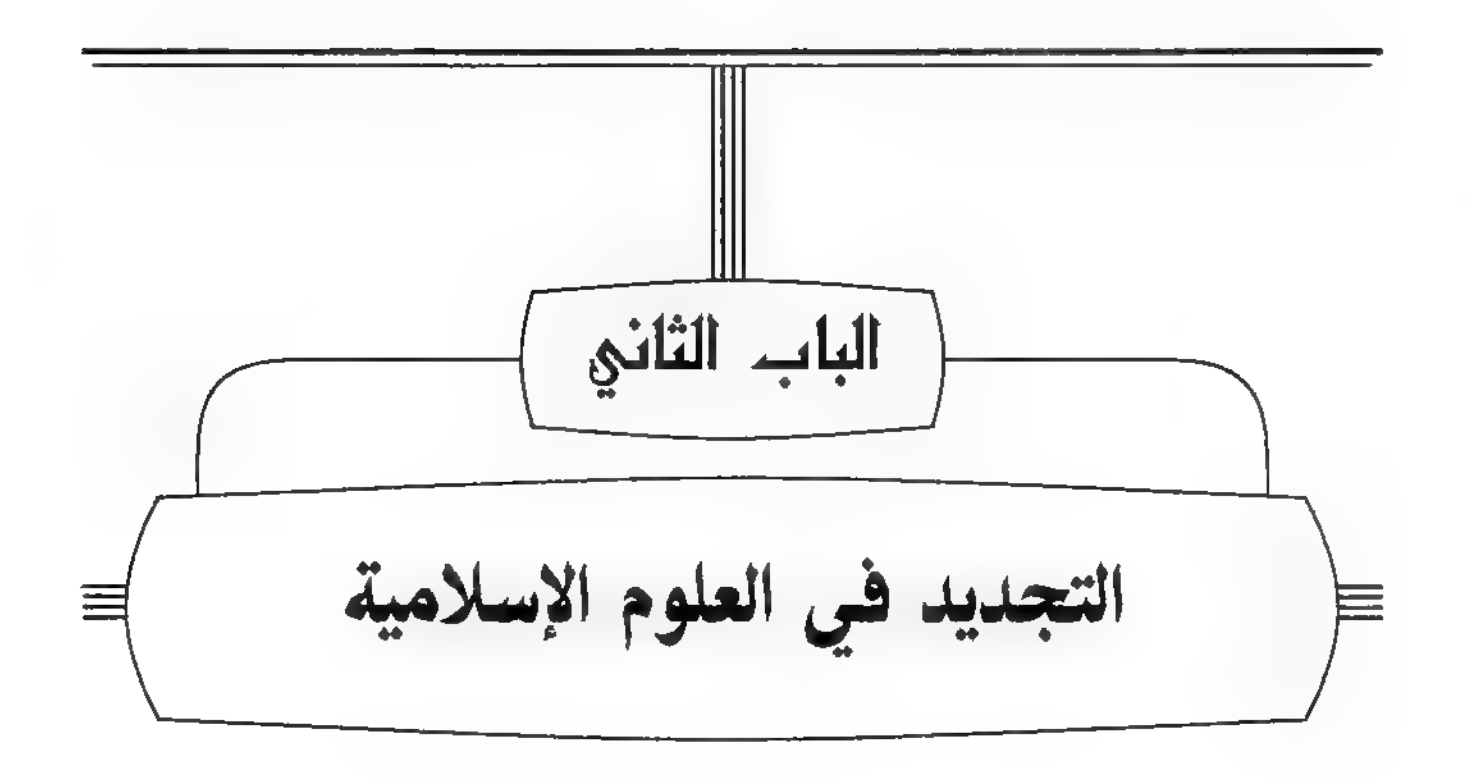
إذا كان من علامات المجدد البارزة أن يعم علمه ونفعه أهل عصره كما تقدم معنا في شروط المجدد، فإن لابن تيمية قصب السبق في ذلك، إذ تكونت في حياته مدرسة كبرى، واتجاه علمي وعملي متميز، وباستقراء سريع لأبرز من تخرجوا من هذه المدرسة ندرك عظمتها ومكانتها في الفكر الإسلامي، فابن قيم الجوزية المتوفى سنة ٧٤٢هـ، وابن كثير المتوفى سنة ٧٧٤هـ، وابن عبد الهادي المتوفى سنة ٧٤٤هـ، والبزّار المتوفى سنة ٧٤٩هـ، وغيرهم كثير، كلهم من تلامذة ابن تيمية، وممن خرجتهم هذه المدرسة العظيمة، ولا زالت كتب ابن تيمية وكتب تلامذته حية على مر الدهور وتتابع الأيام ينهل منها العلماء، ويفيء إلى ظلها المهتدون، ويستنير بنورها وسناها الحائرون.

ونظراً للتشابه الكبير بين عصرنا الذي نعيشه وعصر ابن تيمية من الناحية السياسية والفكرية والاجتماعية، فقد وجدت الحركات الإسلامية نفسها بأمس الحاجة إلى فكر ابن تيمية ونظراته الصائبة، فبعثته حياً من جديد، وانتشرت كتبه انتشار النار في الهشيم، وصدق مالك بن نبي حيث قال عن ابن تيمية: «قدم الترسانة الفكرية التي استمدت منها كل الحركات الإسلامية التي جاءت بعده»[2].

---

(١) ابن حجر الدرر الكامنة ١/١٥٨، وابن العماد، شذرات الذهب ٦/ ٨٥ ـ ٨٦، وابن كثير، البداية والنهاية ١٤/١٥٦ ـ ١٥٧.

(٢) التجديد في الإسلام، ص١٠٥.



الباب الثاني

التجديد في العلوم الإسلامية

وفيه تمهيد وسبعة فصول:

الفصل الأول: التجديد في علم العقيدة.

الفصل الثاني: التجديد في علم أصول الفقه.

الفصل الثالث: التجديد في علم الفقه.

الفصل الرابع: التجديد في علم السنة.

الفصل الخامس: التجديد في علم التفسير.

الفصل السادس: التجديد في علم التزكية والسلوك.

الفصل السابع: التجديد في علم السيرة النبوية والتاريخ الإسلامي.



تمهيد

إن مصدر العلوم الشرعية بمختلف مجالاتها، هو كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ، وقد دونت هذه العلوم بعد أن صار التدوين صناعة.

وكانت هذه العلوم تهدف إلى وصل المسلم بدينه وتعريفه بأحكام شريعته بصورة جلية، إلا أن حيثيات الزمان والمكان، واختلاط المسلمين بشعوب البلاد التي فتحوها واطّلاعهم على ثقافات تلك الشعوب جعل هذه العلوم الشرعية تتكدر بغيرها، وتصاب بتشويهات كبيرة، حجبت كثيراً من أنوار الوحي، وحالت البصمات الوضعية البشرية التي ألصقت بهذه العلوم، دون رؤية الإسلام الصحيح بصورته الصافية الأولى، إسلام الفطرة والوضوح والواقعية.

فبعد أن كان منهج السلف في الاعتقاد والتشريع يقوم على أساس البحث عن حكم الله في القضايا المطروحة من خلال تتبع نصوص الوحي، إذا بكثير من الفرق الكلامية تقرر عقائدها عبر ما توهمته قطعياتٍ عقلية ثم تأخذ بالبحث في الكتاب والسنة عمّا يوافق تلك المعتقدات ويؤيدها ولو كان ذلك عن طريق تطويع نصوص الوحي وليّ أعناقها.

وبينما كان السلف يعدون العلم طريقاً للعمل، إذا بالكثير من الخلف يتخذونه طريقاً للخصومات والجدل، وإذا كان السلف قد شغفوا بالاتباع وتحري السنن، فإن كثيراً من الخلف قد مالوا إلى الابتداع وهجران الأثر، إلى غير ذلك من الشوائب والزوائد التي جعلت البون شاسعاً بين منهج السلف والخلف[1].

بسبب ذلك بات من الضروري لسلامة التجديد في العلوم الإسلامية أن نبحث عن المسيرة التاريخية لتلك العلوم، لنتبين ما يعد من التجديد وما لا يعدو أن يكون تأثراً بمناهج وفلسفات وضعية أو منسوخة.

---

(١) عاشور، خميس، نظرات في أصول التجديد الإسلامي، مقال في مجلة البيان الصادرة عن المنتدى الإسلامي، العدد ٨١، السنة ١٩١٤م، ص٨.

الفصل الأول

التجديد في علم العقيدة

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: المسيرة التاريخية لعلم العقيدة.

المبحث الثاني: تجديد علم العقيدة عبر التاريخ وفي وقتنا الحاضر.



المبحث الأول

المسيرة التاريخية لعلم العقيدة

كان صحابة رسول الله ﷺ يتلقون منه العقيدة بمنتهى القبول والتسليم، لأن ذلك مقتضى التصديق والإيمان به رسولاً من عند الله، ولم يقع من أحد منهم تردد أو استشكال لشيء من ذلك، وكانوا ربما سألوا رسول الله ﷺ عن بعض الأمور الشرعية العملية على سبيل الاسترشاد والاستيضاح، لا على سبيل العناد والمكابرة، لكنه لم يقع منهم تساؤل في باب الاعتقاد، يقول ابن عباس رضي الله عنه: «ما رأيت قوماً خيراً من أصحاب رسول الله ﷺ، ما سألوه إلا عن ثلاث عشرة مسألة حتى قبض ﷺ، كلها في القرآن: يسألونك عن المحيض، يسألونك عن الشهر الحرام، يسألونك عن اليتامى، ما كانوا يسألون إلا عما ينفعهم»[(١)].

وكانوا رضوان الله عليهم على عقيدة واحدة ليس بينهم أي خلاف فيها، يقول طاش كبري زادة[(٢)]: «إنّ الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين، كانوا في زمن النبي ﷺ على عقيدة واحدة، لأنهم أدركوا زمان الوحي وشرف صحبة صاحبه، وأزال عنهم ظلام الشكوك والأوهام»[(٣)].

واستمروا على ذلك بعد وفاته ﷺ، ولم يقع بينهم أي نزاع في باب الاعتقاد، يقول ابن قيم الجوزية: «وقد تنازع الصحابة رضي الله عنهم في كثير من مسائل الأحكام ـ وهم سادات المؤمنين وأكمل الأمة إيماناً ـ ولكن بحمد الله لم يتنازعوا في مسألة واحدة من مسائل الأسماء والصفات والأفعال»[(٤)]. وكانت

(١) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين ١/ ٧١.
(٢) هو أحمد بن مصطفى، مؤرخ تركي الأصل، له العديد من المصنفات، توفي سنة ١٥٦١م. الزركلي، الأعلام ١/ ٢٥٧.
(٣) زادة، طاش كبري، مفتاح السعادة ومصباح السيادة ٢/ ١٤٣.
(٤) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين ١/ ٤٩.

أي بدعة تطل برأسها في زمنهم، سرعان ما توأد في مهدها من ذلك «ما وقع من صبيغ بن عسل التميمي[1] حين أخذ يسأل عن متشابه القرآن فبلغ ذلك عمر بن الخطاب ﷺ، فبعث إليه وقد أعد له عراجين النخل، فلما دخل عليه جلس، قال: من أنت؟ قال: أنا عبد الله بن صبيغ، قال عمر: وأنا عبد الله عمر وأومى إليه، فجعل يضربه بتلك العراجين، فما زال يضربه حتى شجه وجعل الدم يسيل على وجهه، فقال: حَسبك يا أمير المؤمنين! فقد ذهب والله الذي أجد في رأسي»[2]. ومن ذلك أيضاً: «أن الناس أخذوا يذهبون إلى الشجرة التي بويع تحتها النبي ﷺ فيصلُّون تحتها فأمر عمر بن الخطاب ﷺ بقطعها»[3].

ويذكر المؤرخون أن أولى الانحرافات الكبرى في تاريخ الإسلام، كانت بظهور الخوارج، وذلك عام ٣٧ للهجرة في عهد علي بن أبي طالب ﷺ، حيث اعترضوا على قبول التحكيم، وأعلنوا خروجهم المسلح على سيدنا علي، وتلخص بدعتهم في الأمرين التاليين:

١ ـ التكفير بالمعصية الكبيرة، وتكفير علي ومعاوية والحكمين ومن رضي بالتحكيم.

٢ ـ الخروج على إمام المسلمين وجماعتهم واستحلال قتالهم[4].

ثم كانت بدعة التشيع لعلي، وكان التشيع لعلي في أول أمره معتدلاً يقتصر على تفضيل علي على عثمان من غير تعرض لأحد من الخلفاء بسب أو تجريح. يقول ابن تيمية: «وتواتر عن علي أنه قال: خير هذه الأمة بعد نبيها

---

(١) هو صَبيغ على وزن عظيم، ابن عِسْل بكسر العين وسكون السين، الحنظلي عاقبه عمر على تكلمه بالمتشابه، فنفاه إلى البصرة وأمر بعدم مجالسته، ثم صلح فعفا عنه، وفد على معاوية. الإصابة ٢/ ١٩١، والبدع لابن وضاح، ص٥٦، والدارمي، ص٥٥، والآجري، ص٧٣.

(٢) اللالكائي، هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري، شرح اعتقاد أهل السنة ٤/ ٦٣٥ ـ ٦٣٦.

(٣) ابن وضاح، البدع والنهي عنها، ص٤٢ ـ ٤٣.

(٤) العقل، ناصر عبد الكريم، الأهواء، والفرق والبدع عبر تاريخ الإسلام ٢/ ٤٠ ـ ٤١.

أبو بكر ثم عمر، وإنما كان النزاع في علي وعثمان حين صار لهذا شيعة ولهذا شيعة، وأما أبو بكر وعمر فلم يكن أحد يتشيع لهما، بل جميع الأمة كانت متفقة عليهما حتى الخوارج»[1].

إلا أن التشيع سرعان ما انحرف انحرافاً خطيراً، حين حمل لواءه رجل يهودي اسمه عبد الله بن سبأ[2]، ادعى الإسلام وزعم محبة آل البيت، وغالى في علي وادعى له الوصية بالخلافة ثم رفعه إلى مرتبة الألوهية. يقول البغدادي: «السبئية: أتباع عبد الله بن سبأ، الذي غلا في علي وزعم أنه كان نبياً، ثم غلا فيه حتى زعم أنه إله»[3]. ويقول الشهرستاني[4] عن ابن سبأ إنه: «أول من أظهر القول بالنص بإمامة علي ﷺ»، وذكر عن السبئية أنها: «أول فرقة قالت بالتوقف والغيبة والرجعة»[5].

وهكذا أخذت عقائد الشيعة بالتطور، وانحرفت انحرافاً خطيراً، وناقضت قطعيات الاعتقاد المنصوص عليه في الكتاب والسنة، وأبرز هذه الانحرافات يتمثل في الأمور التالية[6]:

١ ـ القول بإمامة سيدنا علي نصاً.

٢ ـ القول بعصمة علي وأئمة آل البيت.

٣ ـ القول برجعة علي ﷺ.

---

(١) ابن تيمية، النبوات، ص١٤٦.

(٢) هو عبد الله بن سبأ اليهودي، قيل أصله من صنعاء، وقيل غير ذلك، رأس الطائفة السبئية التي كانت تقول بألوهية علي، أظهر الإسلام ونشر الفتنة بين المسلمين متذرعاً بحب آل البيت والنقمة على الولاة سواهم، وكانت له مصائب عظيمة بين المسلمين، توفي سنة ٤٠هـ، البداية والنهاية ٧/ ٢٥١، والكامل لابن الأثير ٣/ ٥٧ ـ ٧٢.

(٣) البغدادي، عبد القاهر، الفرق بين الفرق، ص٢٣٥.

(٤) هو محمد بن عبد الكريم بن أحمد، أبو الفتح الشهرستاني: من فلاسفة الإسلام، كان إماماً في علم الكلام وأديان الأمم ومذاهب الفلاسفة، من أشهر كتبه: الملل والنحل، توفي سنة ٥٤٨هـ. الزركلي، الأعلام ٧/ ٨٣.

(٥) الشهرستاني، الملل والنحل ١/ ١٧٤.

(٦) العقل، الأهواء والفرق والبدع عبر تاريخ الإسلام ٢/ ٤١.

٤ ـ القول بأن علياً لديه علوم وأسرار في الدين لا يعلمها إلا هو وأنه يعلم كثيراً من الغيب.

٥ ـ القول بالبداء على الله تعالى.

○ بدعة القدرية:

ثم كانت بدعة القدرية والخوض في مشيئة الله وعلاقتها بأفعال العباد، وأول من أظهرها معبد الجهني، روى الإمام مسلم في صحيحه عن يحيى بن معمر أنه قال: «كان أول من قال في القدر بالبصرة معبد الجهني[(١)]»، وقد أخذ معبد هذا مذهبه من رجل نصراني اسمه سوسن، يقول الإمام الأوزاعي: «أول من نطق في القدر: رجل من أهل العراق يقال له سوسن[(٢)]، كان نصرانياً فأسلم ثم تنصر فأخذ عنه معبد الجهني وأخذ غيلان[(٣)] عن معبد»[(٤)]. ومذهب القدرية هذا يقوم على أمرين:

١ ـ إنكار علم الله السابق بالحوادث.

٢ ـ أن العبد هو الذي يخلق فعل نفسه[(٥)].

---

(١) هو المبتدع القدري معبد بن عبد الله بن علي الجهني البصري، أول من قال بالقدر، وكان ممن سمع الحديث عن ابن عباس بن حصين وانتقل إلى المدينة ونشر مذهبه فيها، وكان قد تلقاه من رجل نصراني يسمى سوسن، وأخذ عن معبد غيلان الدمشقي، قتله عبد الملك بن مروان وصلبه سنة ٨٠هـ. الكامل، لابن الأثير٤/٧٥، البداية والنهاية ٩/ ٣٤، وتهذيب التهذيب ١٠/ ٢٢٥.

(٢) هو سوسن النصراني، ويقال سنسويه البقال، كان نصرانياً فأسلم ثم تنصّر، وهو الذي زرع بدعة إنكار القدر في عقل معبد الجهني، فنشرها. انظر: نبأ سوسن هذا في تهذيب التهذيب ١٠/٢٢٦، والآجري في الشريعة، ص٢٤٢، واللالكائي، شرح اعتقاد أهل السنة ٤/٧٤٩ ـ ٧٥٠.

(٣) هو غيلان بن مسلم الدمشقي أبو مروان من البلغاء الذين أضلوا الناس، ثاني من تكلم في القدر ودعا إليه وإليه تنسب فرقة الغيلانية من القدرية، أفتى الإمام الأوزاعي بقتله فصلب على باب كيسان بدمشق بعد سنة ١٠٥هـ. البداية والنهاية ٩/ ٣٤ ـ ٣٥، الأعلام ٥/ ١٢٤.

(٤) اللالكائي، شرح اعتقاد أهل السنة ٢/ ٧٥٠.

(٥) ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، فتح الباري ١/ ١١٩.

هذا ما كانت تقول به القدرية أولاً ثم انقرض القائلون بإنكار علم الله السابق بالحوادث، كما يذكر ابن حجر عن القرطبي[1] أنه قال: «قد انقرض هذا المذهب ولا نعرف أحداً ينسب إليه من المتأخرين ـ قال ـ: والقدرية اليوم مطبقون على أن الله عالم بأفعال لهم وواقعة منهم على جهة الاستقلال»[2]. ثم انتقل هذا الاعتقاد إلى المعتزلة وتعددت مذاهبهم حوله.

○ بدعة الإرجاء:

ثم ظهرت سنة ٨٣ للهجرة بدعة الإرجاء وأن العمل لا يدخل في مسمى الإيمان وأن الإيمان هو التصديق فحسب، وأول من قال ذلك حمّاد بن أبي سليمان[3]، قال البغدادي: «وإنما سموا مرجئة لأنهم أخروا العمل عن الإيمان»[4]. وفي مطلع القرن الثاني توسعت البدع الاعتقادية، وظهرت بعض الشخصيات التي عدت فيما بعد رؤوساً للضلالة والابتداع، ومن أشهر هؤلاء:

١ ـ **واصل بن عطاء**[5]: المتوفى سنة (١٣١هـ) مؤسس فرقة المعتزلة، وأول من أحدث بدعة القول: بأن صاحب الكبيرة في منزلة بين المنزلتين، لا هو مؤمن ولا هو كافر، متوسطاً بهذا القول، بين الخوارج القائلين بتكفيره، والمرجئة القائلين بأنه مؤمن كامل الإيمان، وأنه لا يضر مع الإيمان ذنب كما لا ينفع مع الكفر طاعة[6].

---

(١) هو أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرج الأنصاري الخزرجي الأندلسي القرطبي، من كبار المفسرين، صالح متعبد زاهد ورع، رحل إلى الشرق واستقر في أسيوط، وتوفي فيها سنة ٦٧١هـ. الزركلي، الأعلام ٦/ ٢١٧.

(٢) ابن حجر، فتح الباري ١/ ١٥٦.

(٣) هو حماد بن أبي سليمان الكوفي، صدوق له أوهام، رمي بالإرجاء، توفي سنة ٢٠هـ. ابن حجر، تقريب التهذيب ١/ ١٩٧.

(٤) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص٢٠٢.

(٥) هو واصل بن عطاء الغزَّال، أبو حذيفة، رأس المعتزلة، ومن أئمة البلغاء والمتكلمين، سمي أصحابه بالمعتزلة لاعتزالهم حلقة الحسن البصري، له تصانيف كثيرة، توفي سنة ١٣١هـ. ابن العماد، شذرات الذهب ١/ ١٨٢، والزركلي، الأعلام ٩/ ١٢٢.

(٦) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص٢٠٢.

٢ ـ **الجعد بن درهم**[١]: المتوفى سنة (١٢٤هـ) وهو أول من أحدث القول بخلق القرآن، وأن يكون الله قد تكلم به على الحقيقة، وأنكر أن يكون الله قد اتخذ إبراهيم خليلاً، وأوّلَ صفات الله ﷻ وأنكرها[٢].

٣ ـ **الجهم بن صفوان**[٣]: المتوفى سنة (١٢٨هـ) وقد تبنى آراء الجعد بن درهم، من نفي صفات الله، والقول بخلق القرآن، وزاد عليها القول بأن العبد مجبور على فعل نفسه، والقول بأن الإيمان هو المعرفة فقط، والقول بفناء الجنة والنار[٤].

٤ ـ **مقاتل بن سليمان**[٥]: المتوفى سنة (١٥٠هـ) وقد بالغ في إثبات صفات الله تعالى حتى جسم، وكان ذلك في مقابل غلو الجهم في إنكار صفات الله.

قال الذهبي: «وظهر بخراسان الجهم بن صفوان ودعا إلى تعطيل الرب ﷻ وخلق القرآن، وظهر بخراسان في قبالته مقاتل بن سليمان المفسر وبالغ في إثبات الصفات حتى جسّم»[٦].

وهكذا أخذ يشتد الجدال والمراء والعصبية والهوى، وتشويش عقائد المسلمين، وخرم نظام الدين وتشعب مسالك الإسلام[٧]، ثم قعّدت كل فرقةٍ لنفسها القواعد وأصّلت الأصول، وازداد الأمر خطورة بعد أن اقتحم الفكر

---

(١) هو الجعد بن درهم، مبتدع، له أخبار في الزندقة، وزعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلاً، ولم يكلم موسى، فقتل على ذلك بالعراق يوم النحر سنة ١١٨هـ. ابن حجر، لسان الميزان ٢/ ١٠٥، والزركلي، الأعلام ٢/ ١١٤.

(٢) ابن كثير، البداية والنهاية ٩/ ٣٥٠، والذهبي، ميزان الاعتدال ١/ ٣٩٩.

(٣) هو جهم بن صفوان السمرقندي، رأس الجهمية، الضالّ المبتدع، زرع شرًّا عظيماً، قتله نصر بن سيار سنة ١٢٨هـ. ابن حجر، لسان الميزان ٢/ ١٤٢، والزركلي، الأعلام ٢/ ١٣٨.

(٤) الذهبي، سير أعلام النبلاء ٦/ ٢٦، والفرق بين الفرق، ص٢١١ ـ ٢١٢.

(٥) هو مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي، من أعلام المفسرين كان متروك الحديث، له مصنفات كثيرة، توفي سنة ١٥٠هـ. ابن حجر، تهذيب التهذيب ١٠/ ٢٧٩، والزركلي، الأعلام ٨/ ٢٠٦.

(٦) الذهبي، شمس الدين، تذكرة الحفاظ، ص١٥٩ ـ ١٦٠.

(٧) زادة، طاش كبري، مفتاح السعادة ٢/ ١٤٣.

الأجنبي مجتمع المسلمين في أول المائة الثالثة في عهد المأمون، حيث شجع العلماء على الإكثار من ترجمة كتب فلاسفة اليونان والهند والروم[1]، وبدأ المسلمون يتعرفون بواسطة ترجمة هذا الفكر الإغريقي الوثني الفلسفي إلى علوم المنطق والفلسفة الإلهية والطبيعية والتنسك الإشراقي، واستحدث في الأمة علم التصرف والسحر والمطلسمات وأسرار الحروف[2].

ولقد كان لهذه العلوم المترجمة أسوأ الأثر على عقيدة المسلمين وسلوكهم، يقول ابن خلدون[3]: «ودخل على الملة من هذه العلوم وأهلها داخلة، واستهوت الكثير من الناس بما جنحوا إليها وقلدوا آراءها، والذنب في ذلك لمن ارتكبه، ولو شاء الله ما فعلوه»[4].

وقد نشطت في عهد المأمون المعتزلة بشتى فرقها واستطاعت إقناعه بتبني عقائدها والدعوة إليها وفي قمتها: القول: بخلق القرآن، فاستجاب لهم سنة ٢١٨هـ وأعلن تلك العقيدة وحمل الناس على اعتقادها بالسيف والإكراه، فقتل بعضهم وحبس البعض الآخر. ثم ورث المعتصم والواثق عقيدة المأمون وسارا في طريق الفتنة، والمعتزلة تؤيدهما وتقوي من عزمهما.

واستمرت الفتنة إلى عهد المتوكل الذي تولى الخلافة سنة ٢٣٢هـ فرفعت الفتنة في عهده[5]، وعلى الرغم من انحسار النفوذ السياسي للمعتزلة بعد وصول المتوكل للخلافة، وانقراضها فيما بعد من حيث التسمية والأشخاص، وانقراض كثير من فرق البدع والضلال، إلّا أن مقولاتهم ورثتها الفرق الكلامية التي جاءت بعدهم، ودعت إليها تحت أسماء جديدة. يقول العلامة جمال الدين القاسمي ضمن حديثه عن الجهمية: «وقد يظن أنّها أمست أثراً بعد عين،

---

(١) الحجوي، محمد بن الحسن، الفكر السامي ١١/٢.

(٢) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، ص٥٣٢.

(٣) هو عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن الحسن الأشبيلي المالكي، ولي قضاء المالكية بالقاهرة ثم عزل، عالم أديب مؤرخ، له تصانيف كثيرة، توفي سنة ٨٠٨هـ. ابن العماد، شذرات الذهب، وكحالة، معجم المؤلفين ١٨٨/٥.

(٤) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، ص٥٣٢.

(٥) ابن كثير، إسماعيل، البداية والنهاية ٣٤٨/١٠.

مع أن المعتزلة فرع منها وهي في الكثرة تعد بالملايين على ما ستعرف، على أن المتكلمين المنسوبين للأشعري يرجع كثير من مسائلهم إلى مذهب الجهمية، كما يدريه المتبحر في فن الكلام، والموازن بين أقوال هؤلاء وأقوال السلف»[١].

وبالفعل فالمتأمل في كتب العقيدة التي صنفت وفق معتقد الأشاعرة والذي ينتشر في أرجاء العالم الإسلامي انتشاراً ضخماً، وتمتلئ به كثير من كتب التفسير وشروح الحديث وكتب اللغة والبلاغة والأصول، فضلاً عن كتب العقائد والفكر، وله جامعاته الكبرى ومعاهده المنتشرة في أكثر بلاد الإسلام من الفليبين إلى السنغال، أقول: إن المتأمل في كتب العقيدة الأشعرية يرى فيها بصمات الفلاسفة والجهمية والمعتزلة والجبرية ظاهرة جلية في كثير من المسائل، ويمكننا إيجازها فيما يلي[٢]:

○ ١ ـ مصدر التلقي:

فمصدر التلقي عند الأشاعرة في باب معرفة الله وأسمائه وصفاته وأفعاله هو العقل. وقد صرح أئمة الأشاعرة بذلك كالجويني[٣]، والرازي، والبغدادي[٤]، والغزالي، والآمدي[٥]، والإيجي[٦]، وابن

---

(١) القاسمي، جمال الدين، تاريخ الجهمية والمعتزلة، ص٩.

(٢) الحوالي، سفر، منهج الأشاعرة في العقيدة، الدار السلفية، ط١، ١٩٨٦م، ص٣١.

(٣) هو إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني أبو المعالي ركن الدين، تفقّه على والده، وجاور بمكة في شبيبته أربعة أعوام، ومن ثم قيل له إمام الحرمين، وكان من أذكياء العالم، فقيه شافعي صاحب تصانيف، عكّرها بعلم الكلام الذي كان رأساً فيه، ولذلك اختلط عليه كثير من المسائل، مما أدى إلى توبته في آخر أيامه من سبل الزيغ الكلامي وكتب في ذلك رسالة، توفي سنة ٤٧٨هـ. العبر ٢/٣٣٩، وسير النبلاء ١٨/٤٦٨، وشذرات الذهب ٣/٣٥٨.

(٤) هو عبد القاهر بن طاهر البغدادي، عالم متفنن، من أئمة الأصول، له تصانيف كثيرة، من أشهرها: الفرق بين الفرق، توفي سنة ٤٢٩هـ. الزركلي، الأعلام ٤/١٧٣.

(٥) هو أبو الحسن علي بن أبي علي محمد الحنبلي، ثم الشافعي، التغلبي المشهور بالسيف الآمدي من كبار المتكلمين والمصنفين في العقليات وكان من أذكياء العالم، جرت له فتنة في مصر وأبيح دمه فهرب إلى دمشق، وبها توفي سنة ٦٣١هـ. العبر ٣/٣١٠.

(٦) هو عبد الرحمن بن أحمد، عضد الدين الإيجي، من أهل إيج بفارس، كان رأساً في

فورك[1] والسنوسي[2] وشراح جوهرة التوحيد وغيرهم، بل إن بعض علماء الأشاعرة ذكر صراحة أن من أصول الكفر الأخذ بظواهر الكتاب والسنة.

يقول السنوسي في شرح الكبرى: «وأما من زعم أن الطريق بدأ إلى معرفة الحق بالكتاب والسنة، ويحرم ما سواها، فالرد عليه أن حجتيهما لا تعرف إلا بالنظر العقلي، وأيضاً فقد وضعت فيهما ظواهر **من اعتقدها على ظاهرها كفر** عند جماعة وابتدع»[3]. ويقول: «أصول الكفر ستة.. سادسها: التمسك في أصول العقائد بمجرد ظواهر الكتاب والسنّة، من غير عرضها على البراهين العقلية، والقواطع الشرعية»[4].

ويقول الصاوي: «**الأخذ بظواهر الكتاب والسنة من أصول الكفر**»[5].

وليس هذا الكلام عند السنوسي والصّاوي فحسب، بل عامة كتب الأشاعرة تطلق على النصوص التي تتضمن إثبات بعض الصفات لله بأنها نصوص موهمة للتشبيه، يقول ناظم جوهرة التوحيد:

وكل نص أوهم التشبيها ... أوِّله أو فوِّض ورم تنزيها[6]

وقد ألجأ هذا المنهج العقلي عند الأشاعرة علماءهم إلى تقسيم أصول العقيدة إلى ثلاثة أقسام[7]:

= العلوم العقلية والكلام عالماً بالأصول العربية، توفي سنة ٧٥٦هـ. ابن حجر، الدرر الكامنة ٢/ ٣٢٢، والزركلي، الأعلام ٣/ ٢٩٥.

(١) هو الإمام المتكلم أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك الأصبهاني، صاحب التصانيف في الأصول والعلم، روى مسندي الطيالسي، وكان ذا زهد وعبادة، وتوسع في الأدب.. والوعظ والنحو، شافعي المذهب له بدع وطوام، يقال مات، ويقال قتله محمود بن سُبُكْتُكين سنة ٦٠٤هـ. العبر ٢/ ٢١٣، وشذرات الذهب ٣/ ١٨١.

(٢) هو محمد بن يوسف السنوسي الحسني، عالم تلمسان في عصره، له تصانيف كثيرة في المنطق وعلم الكلام، من أشهرها: أم البراهين، وشرح الآجرومية، توفي سنة ٨٩٥هـ. الزركلي، الأعلام ٨/ ٢٩.

(٣) السنوسي، شرح الكبرى، ص٥٠٢.

(٤) المرجع نفسه، ص٥٠٢.

(٥) الصاوي، حاشية الصاوي على الجلالين ٣/ ١٠.

(٦) الباجوري، شرح جوهرة التوحيد، ص٩١.

(٧) الحوالي، سفر، منهج الأشاعرة في العقيدة، ص٥٤ ـ ٥٥.

١ ـ قسم مصدره العقل وحده، وهو ما يحكم العقل بوجوبه دون التوقف على الوحي.

٢ ـ قسم مصدره العقل والنقل معاً كرؤية الله تعالى.

٣ ـ قسم مصدره النقل وحده، وهو السمعيات، وهو ما لا يعرف إلا عن طريق النقل، فهذا يقبل منه ما لا يعارض العقل، أما ما يعارض ـ كما زعموا ـ فيجب تأويله وصرفه عن ظاهره.

وقد عدوا من النصوص المعارضة للعقل والتي يجب تأويلها ما يلي[1]:

١ ـ قوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ۩ ﴿٥٠﴾﴾ [النحل: ٥٠].

٢ ـ قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴿٥﴾﴾ [طه: ٥].

٣ ـ قوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢]. وقوله ﷺ: «ينزل ربنا كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الأخير»[2].

٤ ـ قالوا: ومما يوهم الجوارح قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ٢٧]. وقوله: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠]، وحديث: «إن قلوب بني آدم كلها كقلب واحد بين إصبعين من أصابع الرحمن»[3].

وقد اشتغلوا بتأويلها تأويلاً متعسفاً، والحق أنه ليس في النصوص الصحيحة ما يتعارض مع العقل، بل إمّا أن يشهد العقل بصحتها ويعضدها أو يعجز عن إدراكها والإحاطة بها لقصوره وعدم قدرته على تجاوز حده، فالشريعة تأتي بما يحير العقول ولا تأتي أبداً بما تحيله[4].

---

(١) الباجوري، شرح جوهرة التوحيد، ص٩٣.

(٢) ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب إقامة الصلاة والسنّة فيها، باب ما جاء في أي ساعات الليل أفضل، رقم الحديث ١٣٥٦، وهو حديث صحيح كما في صحيح ابن ماجه، رقم الحديث ١١٢٤، وصحيح أبي داود، رقم الحديث ١١٨٨.

(٣) مسلم، صحيح مسلم، كتاب القدر، باب تصريف الله كما شاء، رقم الحديث ٤٧٩٨، وأحمد، رقم الحديث ٦٢٨١.

(٤) حسن، عثمان بن علي، منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد ١/١٧٨.

○ ٢ ـ القرآن وصفة الكلام لله:

على الرغم من أن أشهر المسائل التي افترقت بها المعتزلة عن أهل السنة هي القول بخلق القرآن، ومن أجلها امتحن المأمون علماء أهل السنة وعلى رأسهم الإمام أحمد ليصرفهم عن عقيدتهم في أن القرآن كلام الله غير مخلوق. على الرغم من ذلك نجد أن الأشاعرة يتبنون حقيقة قول المعتزلة، ولا يختلفون معهم إلا في التعبير عنه، حيث فرقوا بين لفظ القرآن ومعناه، وجعلوا المعنى وهو الكلام النفسي غير مخلوق أما لفظ القرآن الذي نتلوه ونسمعه فهو مخلوق، قالوا: «لكن يمتنع أن يقال: القرآن مخلوق ويراد به اللفظ الذي نقرؤه إلا في مقام التعليم»[١].

فعاد قولهم هذا إلى قول المعتزلة، لأن قول السلف: القرآن كلام الله غير مخلوق، يشمل اللفظ والمعنى ولا تعرف العرب لفظاً دون معنى[٢]، وقد اعترف الدكتور البوطي أن الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة في هذه المسألة خلاف لفظي لا حقيقي وأن الجميع متفق على أن اللفظ مخلوق، وادعى أنّ موقف الإمام أحمد هو مما تفرد به عن أهل السنة والجماعة فقال: «وأما الكلام الذي هو اللفظ، فاتفقوا على أنه مخلوق، وعلى أنه غير قائم بذاته سبحانه، باستثناء أحمد بن حنبل وبعض أتباعه، فقد ذهبوا إلى أنّ هذه الحروف والأصوات أيضاً قديمة بذاتها، وأنها هي المعني بصفة الكلام»[٣]، ثم يعود ويؤكد أن مَوْقف الإمام أحمد في محنة القول بخلق القرآن، موقف خاص تفرد به الإمام أحمد، ولا يمثل رأي أهل السنة والجماعة في وقته فيقول: «ومعظم ما تسمعه من الأصداء الرهيبة للخلاف التاريخي في هذه المسألة، إنما منشؤه الخلاف بين أحمد بن حنبل رضي الله عنه والفرق الأخرى كالجهمية والمعتزلة»[٤].

والذي ألجأ الأشاعرة إلى هذا القول، قاعدتهم التي قعَّدوها في علم

---

(١) الباجوري، شرح جوهرة التوحيد، ص٥.

(٢) ابن عقيل، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، ص١٤.

(٣) البوطي، محمد سعيد، كبرى اليقينيات الكونية، ص١٠٤.

(٤) المرجع نفسه، ص١٠٥.

الكلام: أن الحوادث لا تحل بالرب سبحانه، قالوا: فإذا أثبتنا أن الله يتكلم بما شاء متى شاء، نكون قد قلنا بقيام الحوادث بالذات العلية، وبسبب هذه القاعدة ردوا كل صفات الفعل المتعلقة بمشيئته سبحانه كالرضا والغضب والفرح والاستواء والنزول وغيرها.

وقد أسهب العلماء في بيان فساد هذه القاعدة وزيفها. يقول شارح الطحاوية: «حلول الحوادث بالرب تعالى، المنفي في علم الكلام المذموم، لم يرد نفيه ولا إثباته في الكتاب ولا في السنة، وفيه إجمال، فإن أريد بالنفي أن لا يحل في ذاته المقدسة شيء من مخلوقاته المحدثة، أو لا يحدث له وصف متجدد لم يكن ـ فهذا نفي صحيح.

وإن أريد به نفي الصفات الاختيارية، من أنه لا يفعل ما يريد، ولا يتكلم بما شاء، ولا أنه يغضب ويرضى لا كأحد من الورى، ولا يوصف بما وصف به نفسه من النزول والاستواء والإتيان كما يليق بجلاله وعظمته ـ فهذا نفي باطل.

وأهل الكلام المذموم يطلقون نفي الحوادث، فيسلم السني للمتكلم ذلك، على أنه نفى عنه سبحانه ما لا يليق بجلاله، فإذا سلم له هذا النفي ألزمه نفي الصفات الاختيارية وصفات الفعل، وهو غير لازم، وإنما أتي السني من تسليم هذا النفي، وإلا فلو استفسر واستفصل لم ينقطع معه»[1].

والحاصل أن الأشاعرة في باب الأسماء والصفات اضطرب مذهبهم اضطراباً شديداً بسبب ما اعتمدوه من قواعد كلامية وفلسفية، فنفوا علو الله على خلقه خوفاً من إثبات الجهة والمكان والتحيز، واضطروا إلى مناقضة صريح المنقول والمعقول أيضاً، من ذلك ما ذكره شارح السنوسية في معرض بيان المستحيلات على الله أن الله سبحانه يستحيل عليه: «أن يكون عن يمين الجرم كالعرش مثلاً، أو شماله أو فوقه أو تحته أو أمامه أو خلفه»[2]، وقول شارح الجوهرة عن الله سبحانه: «فليس فوق العرش ولا تحته ولا عن يمينه

---

(١) ابن أبي العز، شرح العقيدة الطحاوية، ص١٢٩.

(٢) الدسوقي، حاشية الدسوقي على أم البراهين، ص١٢٩.

ولا عن شماله»[1]. كما نفوا صفات الذات كاليدين والوجه والأصابع ونحوها خوفاً من التبعيض والتركيب والتجزئة، ونفوا صفات الفعل خوفاً من حلول الحوادث بذات الله كما تقدم، إلى غير ذلك من القواعد التي ألزموا بها أنفسهم، دون أن يدل عليها أي دليل من كتاب أو سنة، بل منشؤها عدم تقدير الله حق قدره، وقياس الخالق على المخلوق.

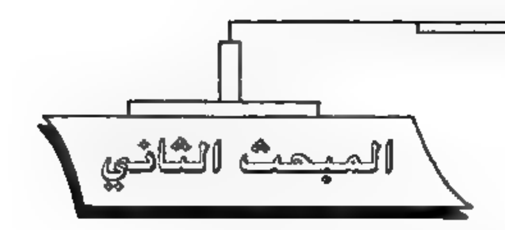
○ ٣ ـ التوحيد:

من بدهيات علم التوحيد أن العبادات خالص حق الله، فلا يجوز صرف شيء منها لغير الله، وأن معنى كلمة التوحيد: لا إله إلا الله، أنه: لا معبود بحق إلا الله، وما خصومة الأنبياء لأقوامهم إلا لأجلها. أما الاعتراف بأن الله هو الخالق والرزاق والمحيي والمميت فلم ينازع فيه جلّ المشركين، بل أثبت القرآن الكريم أنهم كانوا به مؤمنين، قال تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَٰوَٰتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ ۝٩﴾ [الزخرف: ٩].

إلا أن كتب العقيدة الأشعرية لا تقرر التوحيد على أنه إفراد الله بالعبادة، ولا تتعرض لهذا المعنى من قريب ولا من بعيد، بل تقرره على أنه الاعتقاد بوجود واجب الوجود بدليل الحدوث والقدم، وأن معنى توحيد الله نفي التثنية والتبعيض والتركيب والتجزئة، وأن هذا هو أول واجب على العبد، وأنَّ الإله معناه الخالق أو القادر على الاختراع، فمتى اعترف العبد بذلك كان موحّداً، أما كون التوحيد يعني أن لا يعبد إلا الله، وأن لا يشرك به شيئاً فلا ذكر له في كتب العقيدة مطلقاً[2]. بل إنّ بعض هذه الكتب وربما أشهرها في وقتنا تشجع على دعاء الأموات قضاء الحوائج. يقول شارح جوهرة التوحيد: «ولذا قيل: من لم تظهر كرامته بعد موته كما كانت في حياته فليس بصادق»، وقال الشعراني: «ذكر لي بعض المشايخ أن الله تعالى موكل بقبر الولي ملكاً يقضي الحوائج، وتارة يخرج الولي من قبره فيقضيها بنفسه»[3].

---

(١) الباجوري، شرح جوهرة التوحيد، ص٩٦.
(٢) الحوالي، سفر، منهج الأشاعرة في العقيدة، ص٣٧.
(٣) الباجوري، شرح الجوهرة، ص١٥٣.



التجديد في علم العقيدة عبر التاريخ وفي وقتنا الحاضر

ما فتئ علماء أهل السنة والجماعة منذ أن بدأت الأهواء والبدع بالظهور أواخر عصر الصحابة ـ كالخوارج والرافضة والقدرية ـ يواجهونها ويحذرون منها ويتكلمون في تبديع أشخاصها ومناظرتهم وإقامة الحجة عليهم، ثم بالتحذير منهم والنهي عن مجالستهم والاستماع إلى بدعهم.

وحين قويت الأهواء واشتد عودها، زادت عناية السلف بردها ومقاومتها، وتنوعت أساليبهم، وتعددت مناهجهم، فأنشؤوا المصنفات، وألفوا الكتب ورووا الآثار في الرد والبيان وحماية الدين، واتخذوا كل ما استطاعوا من الوسائل والأساليب الشرعية في ذلك[1].

فعلي بن أبي طالب ﷺ حين خرجت عليه أول فرقة في الإسلام ـ الخوارج ـ ناظرهم، وبعث إليهم ابن عباس، ليناظرهم ويكشف شبههم، فرجع أكثرهم عن موقفه، وقاتل علي من بقي منهم[2].

وأما الشيعة فحرَّق عليٌّ ﷺ غلاتهم الذين ادعوا تأليهه، وعاقب الذين فضَّلوه على الشيخين أبي بكر وعمر بالجلد، وأخذ يقول: «لا أوتى بأحد يفضِّلني على أبي بكر وعمر إلا جلدته حد المفتري»[3].

وأما القدرية فقد تصدى لهم علماء السلف بالرد عليهم وبيان فساد قولهم، وأخبروا أنهم مجوس هذه الأمة، الذين أخبر عنهم الرسول ﷺ، ونهى

(١) العقل، ناصر عبد الكريم، مقدمات في الأهواء والافتراق والبدع، ص٩.
(٢) ابن كثير، البداية والنهاية ٧/ ٢٧٩ ـ ٢٨٢.
(٣) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري ٧/ ٣٣، وابن تيمية، النبوات، ص١٩٧.

عن عيادتهم، وعن الصلاة على جنائزهم[1].

وحين ظهر علم الكلام مطلع المائة من الهجرة على أيدي المعتزلة القدرية[2] انبرى أئمة الإسلام يحذرون المسلمين من خطورته على دينهم وتواترت النقول عنهم في ذلك.

قال عمر بن عبد العزيز: «السنة إنما سنّها من علم ما جاء في خلافها من الزلل ولهم كانوا على المنازعة والجدل أقدر منكم»[3].

وقال شريح القاضي[4]: «إن السنة قد سبقت قياسكم، فاتبع ولا تبتدع، فإنك لن تضل ما أخذت بالأثر»[5].

وقال البغوي[6] في شرح السنة: «واتفق علماء السلف من أهل السنة على النهي عن الجدال والخصومات في الصفات، وعلى الزجر عن الخوض في علم الكلام وتعلمه»[7].

وقال مالك بن أنس: «إياكم والبدع، قيل: يا أبا عبد الله وما البدع؟ قال: أهل البدع الذين يتكلمون في أسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون لهم بإحسان»[8].

وقال الإمام الشافعي: «لأن يلقى الله العبد بكل ذنب ما خلا الشرك،

---

(١) ابن أبي عاصم، السنة ١/١٤٤، ١٤٩، والآجري، الشريعة، ص١٩٠.

(٢) زادة، طاش كبري، مفتاح السعادة ٢/١٤٨.

(٣) ابن بطة العكبري، الإبانة، ص١٢٣.

(٤) هو شريح بن الحارث الكندي، من أشهر القضاة الفقهاء في صدر الإسلام، أصله من اليمن، ولي قضاء الكوفة زمن عمر وعثمان وعلي ومعاوية، كان ثقة في الحديث، مأموناً في القضاء، توفي سنة ٧٨هـ. الزركلي، الأعلام ٣/٢٣٦.

(٥) البغوي، شرح السنة ١/٢١٦.

(٦) هو الإمام الحافظ شيخ الإسلام أبو محمد الحسين بن مسعود بن الفراء البغوي المفسّر صاحب التصانيف الشهيرة، منها: شرح السنة ومعالم التنزيل، وكان البغوي يلقب بمحيي السنّة وركن الدين، وكان سيداً إماماً عالماً عاملاً زاهداً له القدم الراسخ في التفسير والحديث والفقه، توفي سنة ٥١٦هـ. سير النبلاء ١٤/٤٣٩، ووفيات الأعيان ٢/١٣٦، والعبر ٢/٤٠٦.

(٧) البغوي، شرح السنة ١/٢١٦.

(٨) البغوي، شرح السنة ١/٢١٧.

خير له من أن يلقاه بشيء من الأهواء»[1]. وقال أيضاً: «حكمي في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد، ويطاف بهم في العشائر والقبائل، ويقال: هذا جزاء من ترك السنة وأخذ في الكلام»[2]. وقال: «إذا سمعت الرجل يقول: الاسم هو المسمى أو غيره فاشهد أنه من أهل الكلام»[3].

وقال الإمام أحمد: «لا يفلح صاحب الكلام أبداً، ولا ترى أحداً ينظر في الكلام إلا في قلبه مرض»[4]، وقال أيضاً: «علماء الكلام زنادقة»[5].

ولم يكتف علماء أهل السنة بالتحذير من أهل الأهواء والبدع بل ناظروهم وأقاموا عليهم الحجة، وألَّفوا الكتب في الرد عليهم وتفنيد شبههم وبيان بطلانها وزيفها ومن أشهر هذه الكتب:

١ ـ كتاب الإيمان ـ لأبي عبيد القاسم بن سلام[6] (٢٢٤هـ).

٢ ـ الرد على الزنادقة والجهمية ـ لأحمد بن حنبل (٢٤١هـ).

٣ ـ الرد على الجهمية ـ لمحمد بن إسماعيل البخاري (٢٥٦هـ).

٤ ـ الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة ـ لعبد الله بن مسلم بن قتيبة[7] (٢٧٦هـ).

٥ ـ السنة ـ للإمام أحمد بن حنبل (٢٤١هـ).

٦ ـ السنة ـ لعبد الله بن أحمد بن حنبل (٢٩٠هـ).

---

(١) المرجع نفسه ١/ ٢١٧.

(٢) زادة، طاش كبري، مفتاح السعادة ٢/ ١٣٨.

(٣) المرجع نفسه ٢/ ١٣٨. (٤) المرجع نفسه ٢/ ١٣٨.

(٥) المرجع نفسه ١٣٨.

(٦) هو القاسم بن سلّام الهروي الأزدي الخزاعي بالولاء، الخراساني البغدادي، أبو عبيد، من كبار العلماء بالحديث والأدب والفقه، له مصنفات حسنة عديدة، توفي سنة ٢٢٤هـ. تهذيب ٧/ ٣١٥، الزركلي، الأعلام ٦/ ١٠.

(٧) هو عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، من أئمة الأدب، ومن المصنفين المكثرين، من كتبه: «تأويل مختلف الحديث»، وتوفي سنة ٢٧٦هـ. ابن حجر، لسان الميزان ٣/ ٣٥٧، والزركلي، الأعلام ٤/ ٢٨٠.

٧ ـ السنة ـ للخلال ـ أحمد بن محمد بن هارون[1] (٣١١هـ).
٨ ـ شرح اعتقاد أهل السنة للالكائي[2] (٤١٨هـ).
٩ ـ الشريعة ـ للآجري (٣٦٠هـ).
١٠ ـ التوحيد ـ لابن خزيمة[3] (٤١٨هـ). وغيره من الكتب كثير.

وتتميز هذه الكتب بتقريرها للعقيدة ومسائلها من خلال النصوص مباشرة، وهي تهدف إلى العودة بالأمة إلى الاتصال المباشر بالكتاب والسنة واتباع السلف الصالح في فهمهما، واجتناب ما جدّ من الآراء المحدثة والمذاهب المنكرة[4]، وردها بالسنن والآثار لا بالفلسفة وعلم الكلام. يقول عبد الرحمن بن مهدي[5]: «إنما يردُّ على أهل البدع بآثار رسول الله ﷺ وآثار الصالحين، فأما من رد عليهم بالمعقول فقد رد باطلاً بباطل»[6]، ويعلل الإمام أحمد ذلك بأنك: «إذا رددت عليهم بعلم المعقول والجدل ألجأتهم إلى ردِّ ما جئت به بالقياس والجدل فيكون سبباً لرد الحق»[7].

هذا ويمكننا تلخيص منهج السلف في تقريرهم لأمور العقيدة، بالنقاط التالية[8]:

---

(١) هو أحمد بن محمد بن هارون، أبو بكر الخلال، مفسّر عالم بالحديث واللغة، من كبار الحنابلة، جمع علم الإمام أحمد ورتبة، توفي ببغداد سنة ٣١١هـ. ابن كثير، البداية والنهاية ١١/١٤٨، والزركلي، الأعلام ١/١٩٦.
(٢) هو هبة الله بن الحسن، الطبري الرازي، أبو القاسم اللالكائي، حافظ للحديث من فقهاء الشافعية، من أهل طبرستان، توفي سنة ٤١٨هـ. الزركلي، الأعلام ٩/٥٧.
(٣) هو محمد بن إسحاق بن خزيمة السلمي، إمام نيسابور في عصره، كان فقيهاً مجتهداً عالماً بالحديث من فقهاء الشافعية، من أهل طبرستان، توفي سنة ٤١٨هـ. الزركلي، الأعلام ٩/٥٧.
(٤) حمدان، أحمد سعد، تحقيق شرح اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي ١/٥١.
(٥) هو عبد الرحمن بن مهدي، البصري، اللؤلؤي، أبو سعيد، من كبار حفاظ الحديث، وله فيه تصانيف، قال فيه الشافعي: «لا أعرف له نظيراً في الدنيا»، توفي سنة ١٩٨هـ. الزركلي، الأعلام ٤/١١٥.
(٦) السمعاني، منصور بن محمد، الانتصار لأصحاب الحديث، ص١٠.
(٧) السيوطي، صون المنطق والكلام، ص١٣١ ـ ١٣٢.
(٨) حمدان، أحمد سعد، تحقيق شرح اعتقاد أهل السنة والجماعة ١/٥٣.

١ ـ تحكيم الكتاب والسنة الصحيحة في كل قضية من قضايا العقيدة وعدم رد شيء منهما أو تأويله.

٢ ـ الأخذ بما ورد عن الصحابة في بيان القضايا الدينية عامة وفي قضايا العقيدة خاصة.

٣ ـ عدم الخوض في المسائل الاعتقادية مما لا مجال للعقل فيه.

٤ ـ عدم مجادلة أهل البدع أو مجالستهم أو سماع كلامهم أو عرض شبههم.

بهذا المنهج القويم، وبتلك الجهود المباركة التي بذلها سلفنا الصالح، حافظت العقيدة الإسلامية على صفائها ونقائها، وتعرَّت فرق الزيغ والضلال، واندثر أكثرها رغم ما تهيأ لها من إمكانيات مادية ومعنوية، وأصبحت في متاحف التاريخ بعد أن كانت هي صاحبة الصولة والجولة.

والمطلوب منّا اليوم، السير على خطى سلفنا الصالح في تجديدنا لعلم العقيدة، ليكون قوة دافعة للمسلمين، لبلوغ أقصى درجات العزة والتمكين في الأرض، وذلك عبر تحديد مكمن التردي، وبيان أسباب الانحراف ثم تصحيح المسار وإعادة الأمور إلى نصابها القويم.

وبتقديري أن هذا التجديد يحتاج إلى الخطوات التالية[1]:

١ ـ تخليص العقيدة من كل الإضافات البشرية التي ألصقت بها، وتنقيتها من آثار علم الكلام الذي حولها إلى جدل عقيم وفلسفات تثير الشكوك والوساوس بدلاً من إزالتها.

٢ ـ الابتعاد عن التلقين الصوري وسيلة للإقناع وتربية الإيمان. فقد أدى اتباع هذا الأسلوب في تلقين الأجيال العقيدة إلى ضعف بالغ في الإيمان، وتحول إلى إيمان صوري جامد بليد، ليس فيه حركة ولا تفاعل ولا عمل، وهذا الإيمان وجوده كعدمه، لأن علامة الإيمان العمل كما أن علامة وجود السراج النور.

---

(١) يالجن، مقداد، معالم منهج التجديد في الفلسفة الإسلامية، ص٢٧ ـ ٣٥، والتجديد في الإسلام، ص٤٤، والقيسي، مروان، معالم الهدى إلى فهم الإسلام، ص١٢٥ ـ ١٢٧.

٣ ـ التركيز على الجوانب الإيجابية في العقيدة والمؤثرة في السلوك، ويندرج تحت هذه النقطة النقاط التالية:

أ ـ أن يعقد رباط وثيق بين الناحية العلمية النظرية في العقيدة، والناحية العملية الواقعية، وذلك عبر إحياء المعاني القلبية من الحب والبغض، والخوف والرجاء، والرغبة والرهبة، والخشوع، وبيان الصفات التي تشعر بأنّ الله في حالة قريبة من الإنسان بحيث يراه ويرعاه، وما يجب أن ينتج عن ذلك من يقظة الإيمان في القلوب وصدق اللجوء إلى الله والتوكل عليه والخوف منه لا من أحد سواه.

ب ـ الإكثار من ذكر نعم الله وآلائه التي لا تحصى، وأن الله سخر لنا ما في السماوات وما في الأرض، من أجل غاية واحدة، هي أن يعبد وحده ولا يشرك به شيئاً.

ج ـ الإكثار من الحديث عن الحياة الآخرة، وأنها هي الحياة السعيدة لمن اتقى وعمل صالحاً، وأنّ كل إنسان سيجد جزاء عمله، إن خيراً فخير، وإن شراً فشر، ثم ذكر الأدلة المقنعة على وجود هذه الحياة وأنها آتية لا محالة.

د ـ بيان أن القوانين التشريعية التي أنزلها الله، صادرة من إرادة إلهية لتنظيم حياة الإنسان على أكمل وجه وأنها تضمن للإنسان الحياة السعيدة، والفوز والفلاح في الدنيا والآخرة.

هـ ـ التركيز على ما في الإسلام من إعجاز علمي وتشريعي وتربوي، وبخاصة جوانب الإعجاز البديهي الذي لا يقبل النقاش والجدل، وذلك ليستطيع المسلمون الدفاع عن دينهم دفاعاً قوياً، وليشعروا بالاعتزاز بإيمانهم الكامل الراسخ بهذا الدين.

و ـ التركيز على وجوب الحكم بما أنزل الله في كل قضية من قضايا البشر، وأن المشرع للخلق هو الله وحده، وتربية المجتمعات الإسلامية على الولاء لشريعة الإسلام، والحذر من تنقصها، أو اعتقاد أفضلية غيرها أو مساواتها بها، أو جواز الحكم بغيرها.

ز ـ التركيز على ضرورة استقلال الأمة الإسلامية وتميزها واستعلائها بإيمانها وشريعتها، والتحذير من موالاة الكفار والتشبه بهم ومداهنتهم على حساب الدين.

ح ـ التركيز على توحيد الله بجميع أنواع العبادة، وأن هذا هو التوحيد الذي تنعقد عليه النجاة يوم القيامة، والذي من أجله بعث الله الرسل وأنزل الكتب، ولأجله كانت الخصومة بين الأنبياء وأقوامهم، وخاصة في البلاد التي جهل الناس فيها معنى الألوهية وصرفوا العبادة للشيوخ والأولياء وقدسوا الأضرحة والقبور، وعكفوا عليها راغبين راهبين.

كل هذه الأمور أصبح طرقها والتركيز عليها ضرورة من ضرورات التجديد ولازم من لوازمه، وذلك لاتساع جوانب الانحراف فيها، وغياب الفهم الشرعي الصحيح لها.



الفصل الثاني

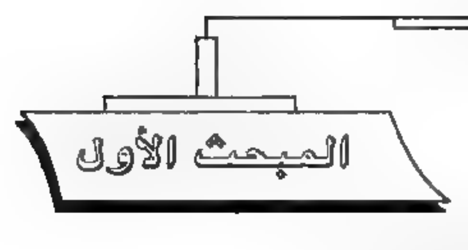
التجديد في علم أصول الفقه

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: نشأة علم أصول الفقه.

المبحث الثاني: نشأة علم مقاصد الشريعة.

المبحث الثالث: تجديد علم أصول الفقه في وقتنا الحاضر.



نشأة علم أصول الفقه

○ **أصول الفقه:**

مركب إضافي من كلمتين أصول وفقه، أما الفقه في الاصطلاح فهو: مجموعة الأحكام الشرعية العملية المستفادة من أدلتها التفصيلية[1].

وعلم أصول الفقه هذا من العلوم المستحدثة في الملّة، يقول ابن خلدون: «وكان السلف في غنية عنه بما أن استفادة المعاني من الألفاظ لا يحتاج فيه إلى أزيد مما عندهم من الملكة اللسانية، وأما القوانين التي يحتاج إليها في استفادة الأحكام خصوصاً، فمنهم أُخذ معظمها، وأما الأسانيد فلم يكونوا يحتاجون إلى النظر فيها لقرب العصر وممارسة النقلة وخبرتهم بهم، فلما انقرض السلف وذهب الصدر الأول، وانقلبت العلوم كلها صناعة، احتاج الفقهاء والمجتهدون إلى تحصيل هذه القوانين والقواعد لاستفادة الأحكام من الأدلة، فكتبوها فناً قائماً برأسه سموه: «أصول الفقه»»[2].

ويعلل الشيخ محمد الخضري بك[3] وضع المسلمين لأصول الفقه، بأنه لما ضعفت في الناس العربية، وكثرت الوقائع والأحداث، واحتاج العلماء إلى

---

(١) ساجقلي زاده، محمد بن أبي بكر المرعشي، ترتيب العلوم، ص١٥٥، وأبو زهرة، محمد، أصول الفقه، ص٦ ـ ٧، وخلاف، عبد الوهاب، علم أصول الفقه، ص١١ ـ ١٢.

(٢) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، ص٥٠٣ ـ ٥٠٤.

(٣) هو محمد بن عفيفي الباجوري، المعروف بالشيخ الخضري، باحث، خطيب من العلماء بالشريعة والأدب وتاريخ الإسلام، تخرج من مدرسة دار العلوم في مصر، له العديد من المؤلفات، وشغل العديد من المهام، توفي بالقاهرة سنة ١٣٤٥هـ ـ ١٩٢٧م. الزركلي، الأعلام ٧/١٥١.

معرفة أحكامها الشرعية، وقد تعددت طرائق الاجتهاد والاستنباط، وادعى الاجتهاد والاستنباط والفقه في الدين من ليس من أهله، احتاج المسلمون إلى تأصيل الفقه وتقعيده، وبيان مصادر الأحكام وأدلتها، ومعرفة حجية الأدلة، ومراتبها في الاستدلال، وشروط هذا الاستدلال، وتحديد مناهج الاجتهاد، والاستنباط، بحيث يسير المجتهد على هديها عند تعرفه على الأحكام من أدلتها التفصيلية وهو ما يعرف بأصول الفقه[1].

وكان أول من تكلم في أصول الفقه الإمام الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ، أملى فيه رسالته المشهورة. تكلم فيها في الأوامر والنواهي، والبيان والخبر، والنسخ وحكم العلة المنصوصة من القياس[2].

يقول الفخر الرازي: «الناس كانوا قبل الإمام الشافعي رضي الله عنه يتكلمون في مسائل أصول الفقه ويستدلون، ويعترضون، ولكن ما كان لهم قانون كلي مرجوع إليه في معرفة دلائل الشريعة، وفي كيفية معارضاتها وترجيحاتها، فاستنبط الشافعي رحمه الله تعالى علم أصول الفقه، ووضع للخلق قانوناً كلياً يرجع إليه في معرفة مراتب أدلة الشرع»[3].

إذن كانت للفقهاء قبل الإمام الشافعي مناهج للاستنباط، وطرائق لمعرفة الأحكام الشرعية، إلا أنها لم تكن مدونة ومنظمة، فجاء الإمام الشافعي فجمع شتاتها، ولَمَّ متفرقها، ودوَّنها في علم مترابط الأجزاء، فكان له السبق في ذلك[4]، ثم تتابع العلماء يشرحون ما دوَّنه الشافعي ويفصلونه، واستمرت تلك الأصول تنمو وتزداد إلا أنها اتجهت اتجاهين مختلفين[5]:

◆ **أحدهما: اتجاه نظري:**

يعمد إلى تقرير المقاييس وتحقيق القواعد وتنقيحها من غير اعتبار

---

(١) الخضري بك، محمد، أصول الفقه، ص٤ ـ ٥.

(٢) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص٥٠٤.

(٣) الرازي، محمد بن عمر، مناقب الشافعي، ص٥٧.

(٤) أبو زهرة، محمد، أصول الفقه، ص١٤.

(٥) المرجع نفسه، ص١٨.

مذهبي، ودون تطبيق على أي من الفروع الفقهية، وقد أكثر فقهاء الشافعية من سلوك هذا الاتجاه وتبعهم طائفة كبيرة من المتكلمين، فسمي هذا الاتجاه طريقة الشافعية أو المتكلمين.

◆ **وثانيهما: اتجاه متأثر بالفروع:**

يسعى لخدمتها وإثبات سلامة الأحكام الفقهية التي استنبطها المتقدمون من فقهاء المذهب، وقد أكثر من سلوك هذا الاتجاه فقهاء الحنفية، لذلك سمي هذا الاتجاه طريقة الحنفية أو الفقهاء.

يقول ابن خلدون: «ثم كتب فقهاء الحنفية فيه، وحققوا تلك القواعد، وأوسعوا القول فيها، وكتب المتكلمون أيضاً كذلك إلا أن كتابة الفقهاء فيها أمسّ بالفقه وأليق بالفروع لكثرة الأمثلة منها والشواهد وبناء المسائل فيها على النكت الفقهية، والمتكلمون يجردون صور تلك المسائل على الفقه، ويميلون إلى الاستدلال العقلي ما أمكن، لأنه غالب فنونهم ومقتضى طريقتهم»[1].

وقد ألفت على مقتضى كلٍّ من المدرستين كتب عديدة، واتجهت بعض الكتب إلى الجمع بين الطريقتين، وقد استفاد أصحاب المدرستين من بعضهم البعض، وفيما يلي ذكر لأشهر الكتب الأصولية:

○ كتب أصولية على طريقة المتكلمين[2]:

١ ـ كتاب البرهان، لإمام الحرمين المتوفى سنة (٤٨٧هـ).

٢ ـ كتاب المستصفى، للإمام الغزالي المتوفى سنة (٥٠٥هـ).

٣ ـ كتاب المحصول، لفخر الدين الرازي المتوفى سنة (٦٠٦هـ).

٤ ـ كتاب الإحكام في أصول الأحكام، لسيف الدين الآمدي المتوفى سنة (٦٣١هـ).

---

(١) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص٥٠٤.

(٢) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص٥٠٤.

○ **كتب أصولية على طريقة الفقهاء[١]:**

١ ـ أصول أبي الحسن الكرخي[٢] المتوفى سنة (٣٤٠هـ).

٢ ـ أصول الجصاص أبو بكر الرازي[٣] المتوفى سنة (٤٣٠هـ).

٣ ـ تأسيس النظر للدبوسي المتوفى سنة (٤٣٠هـ).

٤ ـ أصول البزدوي المتوفى سنة (٧٣٠هـ)[٤].

٥ ـ أصول السرخسي لأحمد السرخسي[٥] المتوفى سنة (٤٨٣هـ).

○ **كتب أصولية جمعت بين الطريقتين[٦]:**

١ ـ بديع النظام، لأحمد بن علي الساعاتي[٧] المتوفى سنة (٦٩٤هـ).

٢ ـ تنقيح الأصول، لصدر الشريعة عبد الله بن مسعود البخاري[٨] المتوفى سنة (٧٤٧هـ).

---

(١) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص٥٠٥.

(٢) هو عبيد الله بن الحسين دلال بن دلهم، أبو الحسن، الكرخي، انتهت إليه رئاسة الحنفية بعد أبي حازم، وأبي سعيد البردعي، وكان له مكانة عالية، حتى عدُّوه من المجتهدين في المسائل، من مؤلفاته: المختصر، وشرح الجامع الصغير، والجامع الكبير، ورسالة في أصول الفقه، توفي سنة ٣٤٠هـ. انظر ترجمته في: الجواهر المضيّة ٣/ ٤٩٣، وتاج التراجم، ص٣٩، والفوائد البهية، ص١٠٨، والأعلام ٤/ ٣٤٧.

(٣) هو أحمد بن علي الرازي، أبو بكر الجصاص، انتهت إليه رياسة الحنفية، له مصنفات أشهرها: أحكام القرآن، توفي سنة ٣٧٠هـ. الزركلي، الأعلام ١/ ١٦٥.

(٤) هو عبد العزيز بن أحمد بن محمد علاء الدين البخاري، الحنفي، الفقيه، الأصولي، له تصانيف، منها: كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، وشرح أصول الأخسيكتي، توفي سنة ٧٣٠هـ. انظر ترجمته في: الجواهر المضية ٢/ ٤٢٨، وتاج التراجم، ص٣٥، الفوائد البهية، ص٩٤.

(٥) هو أحمد بن سهل، قاضٍ من كبار الأحناف، مجتهد من أهل سرخس في خراسان، له كتب كثيرة أشهرها: المبسوط، توفي سنة ٤٨٣هـ. الزركلي، الأعلام ٦/ ٢٨٠.

(٦) أبو زهرة، أصول الفقه، ص٢٤.

(٧) هو أحمد بن علي ابن الساعاتي، عالم بفقه الحنفية، ولد في بعلبك، انتقل مع أبيه إلى بغداد، كان ممن يضرب به المثل في الذكاء والفصاحة وحسن الخط، وكان أبوه ساعاتياً فنسب إليه، توفي سنة ٦٩٤هـ. الزركلي، الأعلام ١/ ١٧٠.

(٨) هو عبيد الله بن مسعود المحبوبي (صدر الشريعة) الفقيه الأصولي، الجدلي، المفسر،

٣ ـ التوضيح شرح تنقيح الأصول للمؤلف نفسه.

٤ ـ جمع الجوامع، لتاج الدين عبد الوهاب السبكي[١] المتوفى سنة (٧٧١هـ).

٥ ـ التحرير، لكمال الدين ابن الهمام[٢] المتوفى سنة (٨٦١هـ).

٦ ـ مسلم الثبوت، لمحب الدين بن عبد الشكور الهندي[٣] المتوفى سنة (١١١٩هـ).

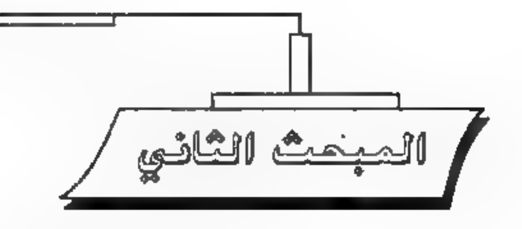


= الحنفي، له تصانيف منها: التنقيح في أصول الفقه وشرحه التوضيح، توفي سنة ٧٤٧هـ.

(١) هو عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي أبو ناصر تاج الدين المشهور بالتاج السبكي، أو بابن السبكي المؤرخ الأصولي، انتهت إليه رياسة القضاء في الشام وحصلت له فتن بسبب القضاء وهو من تلاميذ الذهبي، أشعري المذهب، من كتبه طبقات الشافعية وجمع الجوامع في الأصول، توفي سنة ٧٧١هـ. الدر الكامنة ٢/ ٤٢٥، والأعلام ٤/ ١٨٤.

(٢) هو محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد كمال الدين الشهير بـ(ابن الهمام) السكندري، السيواسي الحنفي، فقيه، أصولي، متكلم، له تصانيف مقبولة معتبرة، منها: فتح القدير شرح الهداية والتحرير في أصول الفقه، توفي سنة ٨٦١هـ. انظر ترجمته في: الفوائد البهية، ص١٨٠، والفتح المبين ٣/ ٣٦، والأعلام ٧/ ١٣٤.

(٣) هو محب الله بن عبد الشكور البهاري الهندي، قاضٍ من الأعيان، تقلب في عدة مناصب، وله مصنفات، من أشهرها: مسلم الثبوت، توفي سنة ١١١٩هـ. الزركلي، الأعلام ٦/ ١٦٩.



نشأة علم مقاصد الشريعة

رغم الأهمية البالغة لما قام به الإمام الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ في مجال تدوين أصول الفقه وخاصة في كتابه الرسالة، إلا أن تجديده هذا كان منصبًا على ذكر أدلة الفقه الإجمالية وكيفية الاستنباط منها، وبقي جانب مهم من جوانب أصول الفقه لم يتم إبرازه وإخراجه للوجود بشكل مستقل، وهو جانب مقاصد الشريعة وحكمها وأسرارها في التشريع، واستمر الأصوليون والمتكلمون حوالي ستة قرون بعد الإمام الشافعي عاكفين على ترداد ما قاله الشافعي وشرحه والتعليق عليه، ولم يتعرضوا لمقاصد الشريعة إلا بشكل عرضي عند حديثهم عن القياس وبنائه على وجود العلة، والبحث في المناسبة وطرق التعليل.

وقد بدأت الإشارة إلى علم مقاصد الشريعة عند إمام الحرمين الجويني لكنها كانت إشارات مقتضبة، ثم تميزت بشكل أوضح بعض معالم هذا العلم على يد الإمام الغزالي الذي ذكر مقاصد الشرع في الخلق وكيفية الحفاظ عليها، وقعَّد بعض القواعد المتعلقة بالمقاصد، ثم جاء من بعد هؤلاء العز بن عبد السلام فانتقل بالمقاصد نقلة عظيمة، وخطا بها خطوة كبيرة إلى الأمام وذلك من خلال كتابه «قواعد الأحكام في مصالح الأنام»، تكلم فيه عن حقيقة المصالح والمفاسد وتقسيماتها ورتبها ونبَّه على مقاصد الشريعة العامة والخاصة وأحدث تحولاً كبيراً في دراسة مقاصد الشريعة بما أضافه إليها من أبحاث نفيسة، ثم جاء ابن تيمية فأعطى مقاصد الشريعة اهتماماً بالغاً، وعالج العديد من مسائل هذا العلم، ثم تبعه تلميذه ابن قيم الجوزية فسار على منواله، وأولع ببيان حكم التشريع ومقاصده وأسراره ولعاً فاق شيخه وأستاذه، وأخيراً حطَّ هذا العلم رحله عند الإمام أبي إسحاق الشاطبي فعني به عناية لم يسبق إليها، وشيد بنيانه وأرسى قواعده، وأتم مباحثه، وأبرزه إلى الوجود علماً مستقلاً له

خصائصه ومعاييره، حتى ظن بعض الناس أن الشاطبي قد ابتدع هذا العلم وجاء به من تلقاء نفسه، وليس الأمر كذلك بل سبق ذلك مراحل أفاد منها الشاطبي، ومكنته من إحكام هذا العلم وتتميمه[1].

يقول الشيخ محمد أبو زهرة[2] في كتابه «الشافعي»: «لم يكونوا يتجهون إلى بيان مقاصد الشريعة وما تتجه إليه في جملتها وفي تفصيلها من أغراض ومعان، وإن ذكروا حكماً وأوصافاً مناسبة في بيان القياس أقلوا في القول ولم يستفيضوا فيه، لأنهم يعتبرون الأحكام منوطة بعللها لا بأوصافها المناسبة وحكمها، وبذلك كان بيان المقاصد التي جاءت من أجلها الأحكام وارتبطت بها مصالح الناس بالمحل الثاني عندهم.

فكان هذا نقصاً واضحاً في علم أصول الفقه، لأن هذه المقاصد هي أغراض الفقه وهدفه، ولقد وجد في العصور الإسلامية المختلفة علماء يسدون النقص ويجلون هذه الناحية في بحوث كتبوها ورسائل دوَّنوها. فكان لابن تيمية في هذا جولات صادقة، ولابن قيم تلميذه كتابات مستفيضة في شتى كتبه وخصوصاً «إعلام الموقعين عن رب العالمين»، وللعز بن عبد السلام في قواعده اتجاه صادق.

فتجلى جزء كبير من أغراض الشارع ومقاصده، وسار في ذلك خطوات شاسعة، ولقد حمل العبء كاملاً وأوفى على الغاية أو قارب أبو إسحاق إبراهيم الشاطبي الفقيه المالكي في كتابه «الموافقات»، فقد بين مقاصد الشرع الإسلامي بياناً كاملاً، وربط بينها وبين قواعد الأصول، وتكلم في مقاصد الشرع على ضوء مصادره وغاياته، وبذلك فتح طريقاً جديداً في علم الأصول

---

(١) الكلام في هذا المبحث مستفاد من كتاب اليوبي، محمد سعد، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص٤٧ ـ ٦٨، وكتاب العبيدي، حمادي، الشاطبي ومقاصد الشريعة، ص١٣١ ـ ١٣٨.

(٢) هو محمد بن أحمد أبو زهرة المصري، ولد بمدينة المحلة الكبرى، وتربى بالجامع الأحمدي، بلغت مؤلفاته أكثر من أربعين مؤلفاً، منها: أصول الفقه، وأفراد الأئمة الأربعة كل واحد بكتاب، وكتاب الجريمة، والعقوبة، وغيرها، توفي رحمه الله تعالى سنة ١٣٩٤هـ. انظر ترجمته في: الأعلام ٦/ ٢٥.

وهو الطريق الذي يجب أن يكون»[1].

يتبين لنا من خلال ما سبق أن العلم بمقاصد الشريعة الذي يعني: بيان ومعرفة حكمة الشارع وغايته من وراء ما شرع لعباده هو لب الفقه بالشريعة وجوهرها، ولذا فهو أكثر ضرورة للفقيه المجتهد من قواعد أصول الفقه الذي مثله كمثل من يريد أن يعلمك صنعة النساجة فيعرض عليك بعض آلة النسيج محلولة مبعثرة الأجزاء، ولا تخفى ضؤولة تلك الفائدة[2].

والاجتهاد على ضوء المقاصد أوفق وأصوب من الاجتهاد بمقتضى قواعد الأصول فقط، لأن القواعد الأصولية تعين على فهم النصوص، فكان معظمها أدوات تفسيرية يرجع الكثير منها إلى قواعد اللغة، بخلاف المقاصد فإنها إدراك لحكمة الشارع من التشريع، وذلك هو الأليق بالاجتهاد والسبيل إلى الإصابة فيه[3]، ولأن دلالة الألفاظ والعبارات على المعاني، قد تحتمل عدة وجوه، والذي يرجح واحداً من هذه الوجوه هو الوقوف على مقصد الشارع، ولأن بعض النصوص قد تتعارض ظواهرها، والذي يرفع هذا التعارض ويوفق بينها أو يرجح أحدهما هو الوقوف على مقصد الشارع، ولأن كثيراً من الوقائع التي تحدث، ربما لا تتناولها عبارات النص، وتمس الحاجة إلى معرفة أحكامها بأي دليل من الأدلة الشرعية، والهادي في هذا الاستدلال هو معرفة مقصد الشارع[4].

❀ ❀ ❀

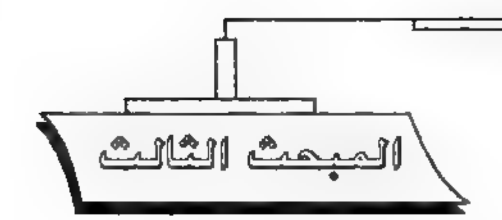
---

(١) أبو زهرة، محمد، الشافعي: حياته وعصره، آراؤه وفقهه، ص٣٤٦.

(٢) دراز، عبد الله، مقدمة الموافقات، ص١٠.

(٣) المحمصاني، صبحي، فلسفة التشريع في الإسلام، ص٣١١.

(٤) خلاف، عبد الوهاب، علم أصول الفقه، ص١٩٨.



تجديد علم أصول الفقه في وقتنا المعاصر

اتضح لنا أن علم أصول الفقه يُعدُّ مفخرة من المفاخرة التي يعتز بها المسلمون، ومأثرة من أعظم المآثر التي ابتكرتها قرائح علماء الدين، يقول ابن خلدون: «علم أصول الفقه من أعظم العلوم الشرعية وأجلها قدراً، وأكثرها فائدة»[1].

إلا أن هذا العلم كغيره من العلوم، طرأت عليه بعض الشوائب وأصابه بعض الخلل، لذا يجب تجديده وتخليصه من كل ما يشوِّه جماله، ويقلِّل فائدته، ولعل في المقترحات التي سأذكرها ما يسهم في هذا التجديد المنشود:

○ ١ ـ تجريد علم أصول الفقه من المباحث الكلامية وما لا فائدة منه من القضايا الفرضية والمسائل الجدلية:

وذلك أن علم أصول الفقه بعد أن دخله علماء الكلام، حيث وجدوا فيه ما يتفق مع دراستهم العقلية ونظرهم إلى الحقائق مجردة، أدخلوا فيه العديد من مسائل علم الكلام، وبحثوا فيه بالطريقة نفسها التي سلكوها في قضايا الاعتقاد، فكثرت في هذا المنهاج الفروض النظرية والمناحي الفلسفية والمنطقية، فتكلموا في أصل اللغات، وأثاروا بحوثاً نظرية في التحسين والتقبيح العقليين، وهل يجوز تكليف المعدوم، وهل شكر النعم واجب بالسمع والعقل، وهل الأنبياء معصومون قبل النبوة أم لا، إلى غير ذلك من مسائل لا علاقة لها بعلم أصول الفقه، أو لا يترتب عليها عمل[2].

---

(١) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص٥٠١.

(٢) أبو زهرة، محمد، أصول الفقه، ص١٩.

○ ٢ ـ تدعيم القواعد الأصولية بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية الصحيحة والآثار المنقولة عن الصحابة والتابعين[١]:

فقد أدى إغراق بعض الأصوليين في إقامة الأدلة العقلية والطرق الكلامية والقضايا الجدلية، إلى ندرة النصوص القرآنية والحديثية والآثار السلفية، وقد يقرأ المرء الصفحات العديدة في كتب الأصول ولا يعثر على أثر من الآثار، وقد أدى هذا إلى جفاف هذا العلم، وتعقيد مسائله.

○ ٣ ـ إعادة عرض علم أصول الفقه عرضاً يسهل فهمه ويبعده عن التعقيد والغموض[٢]:

فلقد صيغت أكثر كتب الأصول صياغة معقدة، وأسهمت الاختصارات الشديدة للعديد من الكتب إلى سلوك لغة رمزية للتعبير عن المراد، ثم جاءت شروح لحل هذه الرموز، فكثر التلخيص والاختصار وكثر التوضيح والشرح.

○ ٤ ـ إبراز علم مقاصد الشريعة، والحث على تعلمه والإفادة منه في إيجاد الحلول لمشكلات الحياة المعاصرة:

إذ رغم الأهمية البالغة لهذا العلم والتي سبق أن تحدثنا عنها، لا تزال العناية به ضعيفة، ولا زال الفقهاء يوجهون اهتمامهم إلى قواعد أصول الفقه فقط، ويهملون النظر في المقاصد، الأمر الذي أدى إلى بروز اتجاهات فقهية تأخذ ببعض جزئيات الشريعة وتهدم كلياتها، دون إحاطة بمقاصد الشريعة التي توفّق بين الكليات والجزئيات، وتعضد بينهما لتحقيق غاية التشريع[٣].



(١) جيزاني، محمد بن حسين، معالم أصول الفقه، ص٥٣٣.
(٢) المرجع نفسه، ص٥٣٢.
(٣) دراز، عبد الله، مقدمة الموافقات للشاطبي، ص٩.

الفصل الثالث

التجديد في علم الفقه

وفيه تمهيد ومبحثان:

التمهيد في تعريف الفقه.

المبحث الأول: نشأة الفقه التاريخية.

المبحث الثاني: تجديد علم الفقه في وقتنا الحاضر.

تمهيد

○ **تعريف الفقه:**

«الفقه في اللغة: العلم والفهم، قال تعالى: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٧٩].

وفي الشرع: العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية»[١].

ومصدر الفقه ومادته أربعة أمور: القرآن والسنة والإجماع والقياس، وهذه الأربعة تعود إلى أصل واحد هو قوله تعالى: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [يوسف: ٤٠].

إلا أن منه ما وصل إلينا بين دفتي المصحف، ومنه ما وصل على لسان رسول الله الذي لا ينطق عن الهوى، في غير المصحف، ومنه ما هو مستنبط من ذلك وهو القياس والاستدلال، أو مستند إلى أحدهما وهو الإجماع[٢].



(١) الجرجاني، التعريفات، ص٧٣، وساجقلي زادة، ترتيب العلوم، ص١٥٨.

(٢) الحجوي، الفكر السامي ١/ ٢٤.

المبحث الأول

نشأة الفقه التاريخية

وفيه تمهيد وخمسة مطالب:

المطلب الأول: حكمة اجتهاده ﷺ وإذنه للصحابة فيه.

المطلب الثاني: الاجتهاد في عصر الصحابة.

المطلب الثالث: الاجتهاد في عصر التابعين وتابعيهم.

المطلب الرابع: الاجتهاد بعد عصر التابعين وتابعيهم.

المطلب الخامس: أبرز الانحرافات التي طرأت على الفقه عبر التاريخ.

تمهيد

بدأ الفقه ينشأ ويتكوّن على يد صاحب الرسالة محمد ﷺ، وكان مصدره القرآن الكريم وسنة رسول الله ﷺ الشاملة لأقواله وأفعاله وتقريراته، وقد ثبت ثبوتاً لا ريب فيه أن النبي ﷺ كان مأذوناً له بالاجتهاد، وقد فوض الله إليه الحكم في أشياء كثيرة، قال تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾ [النساء: ١٠٥].

وقد وقع الاجتهاد منه في العديد من المسائل، بل أذن بالاجتهاد لأصحابه وأقرهم على الكثير مما اجتهدوا فيه، وكان الوحي ينزل على النبي ﷺ ليقره على اجتهاده واجتهاد أصحابه أو ينبهه على وجه الخطأ فيه[١]، من ذلك اجتهاده ﷺ في الإذن للمعتذرين من المنافقين أن يتخلفوا عن غزوة تبوك، فعاتبه الله على ذلك بقوله: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ وَتَعْلَمَ ٱلْكَٰذِبِينَ ﴿٤٣﴾﴾ [التوبة: ٤٣].

وقد استعمل النبي ﷺ القياس في مسائل كثيرة[٢] من ذلك: قوله للمرأة التي قالت: يا رسول الله إن أمي ماتت وعليها صوم نذر أفأصوم عنها؟ فقال: «أرأيت لو كان على أمك دين فقضيته أكان يجزئ عنها، قالت: نعم! فقال: فدين الله أحق بالقضاء»[٣].

وقال للرجل الذي سأله: «أيقضي أحدنا شهوته ويكون له عليها أجر؟

(١) السايس، محمد علي، تاريخ الفقه الإسلامي، ص١٤.

(٢) الحجوي، محمد بن الحسن، الفكر السامي ١/ ٧٧.

(٣) البخاري، رقم الحديث ١٩٣٦، ومسلم، كتاب الصيام، باب قضاء الصيام عن الميت، رقم الحديث ١١٤٨، والترمذي، كتاب الصوم، باب ما جاء في الصوم عن الميت، رقم الحديث ٧١٦.

قال: أرأيت لو وضعها في حرام أكان عليه وزر؟ قال: نعم، قال: فكذلك إذا وضعها في حلال كان له أجر»[1].

وقال لعمر وقد قبَّل امرأته وهو صائم: «أرأيت لو تمضمضت بماء وأنت صائم؟ قال عمر: لا بأس بذلك، فقال عليه الصلاة والسلام: ففيمَ»[2].

ومن الأمثلة على إذنه للصحابة في الاجتهاد تحكيمه لسعد بن معاذ في يهود بني قريظة، وقد حكم أن تقتل رجالهم، وأن تسبى النساء والذرية قياساً لهم على المحاربين، فقال له النبي ﷺ: «لقد حكمت فيهم بحكم الله»[3].

ومن الأمثلة على إقراره أصحابه على الاجتهاد ما رواه أبو داود والدارمي: أن رجلين خرجا في سفر، فحضرت الصلاة، وليس معهما ماء، فتيمما صعيداً طيباً، ثم وجدا الماء في الوقت، فتوضأ أحدهما وأعاد الصلاة، ولم يعد الآخر، ولما ذكرا ذلك للنبي ﷺ قال للذي لم يعد: «أصبت وأجزأتك الصلاة»، وقال للذي توضأ وأعاد الصلاة: «لك الأجر مرتين» فأقرّ كلًّا منهما على اجتهاده[4].



(١) مسلم، كتاب الزكاة، باب بيان أن الصدقة يقع على كل نوع من المعروف، رقم الحديث ١٠٠٦.

(٢) أحمد مسند أحمد، رقم الحديث ٣٥٠، ورجال سنده ثقات.

(٣) البخاري، كتاب المناقب، باب مناقب سعد بن معاذ، رقم الحديث ٣٥٢٠، ومسلم، كتاب الجهاد والسير، باب جواز قتال من نقض العهد، رقم الحديث ٣٣١٤، وأحمد، رقم الحديث ١٠٧٤٣.

(٤) النسائي، سنن النسائي، كتاب الغسل والتيمم، باب التيمم لمن لم يجد الماء، رقم الحديث ٤٣٠، وأبو داود، كتاب الطهارة، باب في المتيمم يجد الماء، رقم الحديث ٢٨٦، وهو حديث صحيح كما في صحيح أبي داود، رقم الحديث ٣٦٥.

المطلب الأول

حكمة اجتهاده ﷺ وإذنه للصحابة بالاجتهاد[1]

إن الحكمة في اجتهاد النبي ﷺ وإذنه للصحابة في الاجتهاد، أن يعلّم أمته ويدرِّبها على الاجتهاد، وكيفية استنباط الأحكام من أدلتها، واستخدام القياس الذي يعدِّي الحكم من محل النص إلى كل واقعة يوجد فيها معنى النص، وعلته، وبذلك لا تجمد الأمة مع ظواهر النصوص وتحجر عقولها عن التعرف إلى أحكام ما جدّ ويجدّ من وقائع وأحداث، بل ترجعها إلى نظائرها وأمثالها مما نصت عليه الشريعة، ويتحقق خلود الشريعة وشمولها لكل نواحي الحياة وتقلباتها إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

* * *

المطلب الثاني

الاجتهاد في عصر الصحابة[2]

تابع الصحابة الكرام رضوان الله عليهم مسيرة الاجتهاد بعد رسول الله ﷺ وساروا على الطريق الذي خطه لهم ودربهم عليه، فواجهوا المسائل الطارئة وأعطوها أحكامها عن طريق الاجتهاد بمعناه الواسع المتضمن مراعاة مقصد الشارع وحكمته، والشامل للقياس والاستحسان والبراءة الأصلية وسد الذرائع والمصالح المرسلة، فجاء اجتهاداً أصيلاً واعياً وافياً محققاً أغراض الشريعة، مظهراً براعة الصحابة وعظيم فكرهم وعميق فهمهم لمدلولات الشريعة، ولذلك

---

(١) الحجوي، الفكر السامي ١/ ٧٨، والسايس، الفقه الإسلامي، ص٣٤، والسليماني، عبد السلام، الاجتهاد في الفقه الإسلامي، ص٨٩.

(٢) السايس، محمد علي، تاريخ الفقه الإسلامي، ص٣٦ ـ ٣٧.

ظل اجتهادهم منارة يستهدي بنورها كل المجتهدين عبر العصور التي تلت عصرهم.

وقد اتسم اجتهاد الصحابة بالورع الشديد والخوف من القول على الله بغير علم، وكان بعضهم يحيل الفتوى على البعض الآخر، وقد ارتبط ارتباطاً وثيقاً بالواقع، فلم يكونوا يشتغلون إلا فيما وقع وفيما يترتب عليه عمل، أما المسائل الافتراضية والحوادث المتخيلة فكانوا ينهون عنها ويمتنعون عن إصدار أحكام بشأنها[1].

وحيث إن الاجتهاد عبارة عن فهم بشري لنصوص الشريعة وأفهام البشر تتفاوت، ووجهات نظرهم تختلف، فكان من الطبيعي أن يقع بين الصحابة اختلاف في أحكام بعض الحوادث، وهو من الاختلاف المحمود الذي يؤجر فيه المخطئ والمصيب، لقوله ﷺ: «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر»[2].

وقد انقضى عصر الصحابة ولم يدون شيء من نصوص الفقه، بل كانت فتاوى الصحابة محفوظة في صدور الرجال، يتناقلها صغار الصحابة وكبار التابعين، ويفتون بها في الحوادث التي تنطبق عليها تلك الفتاوى[3].

* * *

المطلب الثالث

الاجتهاد في عصر التابعين وتابعيهم

مع بداية القرن الثاني دخل الفقه طور القوة والنشاط، وأخذ يخطو في رحاب واسعة، ويتجلى في مظهر رائع، وغدا البحث العلمي يشب عن طوقه

---

(١) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين ١/ ٣٤ ـ ٣٥ ـ ٥٧.

(٢) البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، رقم الحديث ٦٨٠٥، ومسلم، كتاب الأقضية، باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، رقم الحديث ٣٢٤٠.

(٣) بدران، أبو العينين، تاريخ الفقه الإسلامي، ص٦٥.

الأول حتى كاد التشريع يكون وحدة مستقلة في تمييزه وتمام نضجه عما كان، فقد تضافرت الجهود في إبراز مكوناته وجمع شتاته، وتقعيد قواعده وتأصيل ضوابطه، وظهرت مذاهب الفقه على اختلافها، ما اندثر منها وذهب مع الزمن، وما كتب له الخلود حتى اليوم.

وأصبح الفقه ثروة طائلة خلَّفها ذلك العصر للأجيال المتعاقبة، وأصبح كل من أتى بعد هذا العصر عالة عليه، ولا يخرج جهده عن إطناب في موجز أو إيجاز في مسهب أو جمعاً أو تفريقاً لما ورثوه عنهم، وقد أنجب هذا العصر أعظم مجتهدي الأمة ممن دوَّنت مذاهبهم، وقلدت آراؤهم، واعترف لهم الجمهور بالإمامة والزعامة الفقهية، وأصبحوا هم القدوة والقادة، وبهم بلغ الفقه عنفوان شبابه، وقد استمر هذا الدور قرابة قرنين ونصف. ويعود السبب في ذلك إلى جملة أمور، منها[1]:

١ ـ قيام دولة الخلافة العباسية، وتشجيعها للعلم والعلماء.

٢ ـ حرية الاجتهاد، وعدم فرض الدولة لقانون أو مذهب تلزم به القضاة، بل كل يجتهد ويعمل بحسب ما أداه إليه اجتهاده، وقد أدى هذا إلى نهوض الفقه واتساعه وشموله لجميع نواحي الحياة العلمية الإنسانية، ووصلت المذاهب إلى ثلاثة عشر مذهباً عدا مذاهب الشيعة.

٣ ـ اتساع رقعة دولة الخلافة العباسية وكثرة الوقائع: فقد أدى هذا إلى مواجهة الفقهاء لعادات وتقاليد ونظم وأنماط حياة وطرق معيشة مختلفة، حتمت عليهم الاجتهاد بشأنها وتنزيل الأحكام الشرعية عليها فاتسع بذلك الفقه.

٤ ـ نموُّ الحركة العلمية وتدوين السُّنة والفقه وأصوله: ففي هذا العصر جُمعت السُّنة النَّبويَّة ومحِّصت، وظهرت جهود أئمة الحديث وبرزت عشرات دواوين السنة، ممَّا قدم للفقهاء مادة غزيرة، استخلصوا منها الأحكام الفقهية، وكان لها عظيم الأثر في نمو الفقه واكتماله.

* * *

---

(١) السايس، محمد علي، تاريخ الفقه الإسلامي، ص٨٢، وبدران، أبو العينين، تاريخ الفقه الإسلامي، ص٨١.

المطلب الرابع

الاجتهاد بعد عصر التابعين وتابعيهم

مع بداية المائة الثالثة للهجرة، أخذ الفقه يدخل طور الكهولة والضعف، وقد بدأ الأمر بميل كثير من الفقهاء إلى الفقه الافتراضي، وتخيل مسائل لا يتصور العقل السليم وقوعها، وخاصة في مسائل الرقيق والطلاق والأيمان والنذور والردة، ثم أخذ الفقهاء يجمدون على أقوال من سبقهم، وقلّ فيهم الاجتهاد، وتضاءلت الرغبة في التجديد والاستنباط، وأخذوا يفنون شخصياتهم في شخصيات متبوعيهم، ولا زال التقليد يزداد ويتسع والاجتهاد يتضاءل وينقص، حتى أطبق التقليد على العالم الإسلامي منتصف القرن الرابع إطباقاً محكماً.

وأخذت تتقلص دائرة المذاهب المتبوعة حتى استقرت على المذاهب الأربعة، وأصبحت أقوال أئمتها بمنزلة نصوص الكتاب والسنة.

يقول ابن خلدون: «ووقف التقليد في الأمصار عند هؤلاء الأربعة ودرس المقلدون لمن سواهم، وسد الناس باب الخلاف وطرقه»[1].

وهكذا نشأت سدود بين الأمة وبين نصوص الشريعة، عظمت شيئاً فشيئاً إلى أن هجرت السُّنَّة ووقع البعد عن الكتاب بازدياد تأخر اللغة، وأصبحت الشريعة هي نصوص الفقهاء وأقوالهم لا أقوال النبي ﷺ الذي أرسل إليهم، وصار الذي له القوة على فهم كلام الإمام والتفريع عليه مجتهداً مقيداً أو مجتهد مذهب[2].

ولئن كان الفقهاء في هذا الدور قد جمدوا على أقوال أئمتهم، إلا أنهم بحثوا عن العلل التي استنبط منها الأئمة الأحكام، ومكّنهم ذلك من الإفتاء في النوازل والمسائل التي لم ينقل بشأنها كلام للأئمة، وتخريجاً على أصولهم، واستمر الأمر على ذلك حتى منتصف القرن السابع الهجري، وفيه أطبق التقليد

---

(١) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص٤٩٦.

(٢) الحجوي، الفكر السامي ٢/ ٥ ـ ٦.

المحض، وبلغ الفقه أقصى درجات الضعف والانحطاط، وطبع بطابع الجمود والركود، وانصرفت الهمم حتى عن تلمس العلل والمناطات التي بنى عليها الأئمة أحكامهم واجتهاداتهم، واتجه الفقهاء إلى الحفظ الجاف وتقبل كل ما في الكتب المذهبية دون مناقشة، وأولعوا بالاختصارات وعمل المتون، وتباروا في حشر الكثير من المعاني في القليل من الألفاظ، فتحولت كتب الفقه إلى ما يشبه الطلاسم، وعباراتها إلى ما يشبه الألغاز، وقد اضطر من يدرس هذه المختصرات والمتون إلى أن يضع عليها شروحاً تحل غوامضها، وتكشف معمياتها، ثم وضعت شروح للشروح سميت بالحواشي، وهكذا ضاعت جهود العلماء في حل الألفاظ والعبارات دون نظر إلى المعاني والأحكام[١].

وإذا أردنا تلخيص ما طرأ على الفقه بعد عصر الصحابة والتابعين فإنه يمكننا تسجيل الانحرافات التالية، والتي سنتحدث عنها في المطلب الخامس.

* * *

المطلب الخامس

أبرز الانحرافات التي طرأت على الفقه عبر التاريخ

○ ١ ـ الانحراف الأول: التقليد لأحد المذاهب الأربعة وإيجاب ذلك:

شاع منذ منتصف القرن الرابع الهجري في العالم الإسلامي وجوب تقليد إمام متبوع من الأئمة الأربعة، وعدم جواز الخروج عن المذاهب الأربعة.

يقول ناظم جوهرة التوحيد:

فواجب تقليد حبر منهم   كذا حكى القوم بلفظ يفهم[٢]

ويقول الصاوي في حاشيته على تفسير الجلالين: «ولا يجوز تقليد ما عدا

(١) السليماني، عبد السلام، الاجتهاد في الفقه الإسلامي، ص٣٢٣، وبدران، أبو العينين، تاريخ الفقه الإسلامي، ص٩٩ ـ ١٠٠، وزيدان، عبد الكريم، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، ص١٥١ ـ ١٠٣.

(٢) الباجوري، شرح جوهرة التوحيد، ص١٥١.

المذاهب الأربعة، ولو وافق قول الصحابة والحديث الصحيح والآية، فالخارج عن المذاهب الأربعة ضال مضل، وربما أدى ذلك إلى الكفر، لأن الأخذ بظواهر الكتاب والسنة من أصول الكفر»[١].

ويقول القاضي عياض في المدارك: «إن لفظ الإمام يتنزل عند مقلده بمنزلة ألفاظ الشارع»[٢].

ولا شك أن هذا الكلام باطل مخالف للكتاب وللسنة، بل ولأقوال الأئمة الأربعة أنفسهم، فقد قال الإمام أبو حنيفة رحمه الله: «لا يحل لأحد أن يأخذ بقولنا ما لم يعلم من أين أخذناه»[٣].

ويقول الإمام مالك رحمه الله: «إنما أنا بشر أخطئ وأصيب فانظروا في رأيي، فكل ما وافق الكتاب والسنة فخذوه، وكل ما لم يوافق الكتاب والسنة فاتركوه»[٤].

ويقول الإمام الشافعي رحمه الله: «كل مسألة صح فيها الخبر عن رسول الله ﷺ عند أهل النقل بخلاف ما قلت فأنا راجع عنها في حياتي وبعد موتي»[٥].

ويقول الإمام أحمد رحمه الله: «لا تقلدني ولا تقلد مالكاً ولا الشافعي ولا الأوزاعي ولا الثوري وخذ من حيث أخذوا»[٦]، وقال: «من رد حديث رسول الله ﷺ فهو على شفا هلكة»[٧].

○ ٢ ـ الانحراف الثاني: القول بإغلاق باب الاجتهاد:

لقد أدى شيوع التقليد، والاحتكام إلى مذهب من المذاهب الأربعة دون اعتبار للأدلة الشرعية إلى موت ملكة الاجتهاد عند الفقهاء، فكان من الطبيعي أن ينشأ القول بسد باب الاجتهاد[٨].

---

(١) الصاوي، حاشية الصاوي على الجلالين ٣/ ١٠.
(٢) الحجوي، الفكر السامي ٢/ ٥ ـ ٦. (٣) ابن عبد البر، الانتقاء، ص١٤٥.
(٤) ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله ١/ ٧٧٥.
(٥) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين ٢/ ٢٨٥.
(٦) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين ٢/ ٢٠١.
(٧) ابن الجوزي، المناقب، ص١٨٢.
(٨) بدران، أبو العينين، تاريخ الفقه، ص٩٥، وزيدان عبد الكريم، المدخل لدراسة الشريعة، ص١٤٨.

يقول ابن خلدون: «ووقف التقليد في الأمصار عند هؤلاء الأربعة، ودرس المقلدون لمن سواهم، وسد الناس باب الخلاف وطرقه لما كثر تشعب الاصطلاحات في العلوم، ولما عاق عن الوصول إلى رتبة الاجتهاد، ولما خُشي من إسناد ذلك إلى غير أهله ومن لا يوثق برأيه ولا بدينه فصرحوا بالعجز والإعواز. . . ومدعي الاجتهاد لهذا العهد مردود على عقبة مهجور تقليده، وقد صار أهل الإسلام اليوم على تقليد هؤلاء الأئمة الأربعة»[1].

○ ٣ ـ الانحراف الثالث: التعصب المذهبي:

وهي نتيجة طبيعية للسببين المتقدمين، وقد عبرت عن هذا التعصب عبارات ونقول تعتبر غاية في الخطورة لما فيها من الإعراض عن الكتاب والسنة وجعلهما تابعين لأقوال الأئمة، من ذلك قول أبي الحسن الكرخي: «كل آية تخالف ما عليه أصحابنا فهي مؤولة أو منسوخة، وحديث كذلك فهو مؤول أو منسوخ»[2].

فكأنه جعل نصوص مذهبه هي الجنس العالي، والأصل الأصيل، والحاكمة على نصوص السنة والتنزيل والمعيار الذي يعرض عليه كلام رب العالمين والرسول الأمين، فإنا لله وإنا إليه راجعون[3]. ولا شك أن هذا الكلام غاية في البطلان، ومناقضة صريحة لما انعقد عليه الإجماع.

يقول الإمام الشافعي: «أجمع الناس على أن من استبانت له سنة عن رسول الله ﷺ لم يكن له أن يدعها لقول أحد»[4]، ويقول ابن تيمية: «معارضة أقوال الأنبياء بأقوال الرجال، وتقديم ذلك عليها هو من فعل المكذبين للرسل بل هو جماع كل كفر»[5].

ولقد وصل الحال ببعض المتعصبين أن يقول: «إن المهدي المنتظر إذا

---

(١) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص٤٩٦.

(٢) الحجوي، الفكر السامي ٢/٦، والخضري، محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٢١٩.

(٣) الحجوي، الفكر السامي ٢/٦.

(٤) ابن القيم، إعلام الموقعين ٢/٢٠١.

(٥) ابن تيمية، درء التعارض ٥/٣٤٨.

ظهر بل عيسى ابن مريم إذا نزل آخر الزمان، فإنهما يقلدان أبا حنيفة، ولا يخالفانه في شيء»[1].

○ ٤ ـ **الانحراف الرابع: ظهور التنافس والتحاسد والتنابز بالألقاب بين أهل المذاهب:**

لقد شاع في القرون المتأخرة أنه لا تصح الصلاة خلف من يعلم المأموم أنه أتى بناقض للوضوء أو الصلاة برأي إمامه[2]، وكان من نتيجة ذلك أن تجد أربعة محاريب في المسجد الواحد، يصلي فيها أئمة متعاقبون، وحمل التعصب المذهبي محمد بن موسى البلاساغوني على القول: «لو كان لي أمر لأخذت الجزية من الشافعية»[3].

وحمل التعصب صاحب مراقي الفلاح على قرن اسم الشافعية بالمواشي والكلاب حيث قال عند حديثه عن ماء البئر النجس الذي وقع فيه حيوان مات وانتفخ: «فإن عجن بمائها، يلقى للكلاب أو تعلف به المواشي، وقال بعضهم: **يباع لشافعي**»[4].

وقد تفنن بعض المتعصبين لمذهبه في الإساءة لمذهب مخالفه، لحمل السلطان على الانتقال من ذلك المذهب إلى مذهبه، من ذلك ما فعله القفال الشاشي[5] بمحضر السلطان «محمود بن سبكتجين»[6]، فقد توضأ فلم يحسن الوضوء وصلى فلم يحسن الصلاة، وقال: هذه صلاة أبي حنيفة، وتوضأ فأسبغ الوضوء وصلى كأحسن ما يصلي الناس وقال: هذه صلاة الشافعي، وكان هذا

---

(١) المرجع نفسه ٦/٢.

(٢) عباس، بدعة التعصب المذهبي، ص١٥٥.

(٣) الذهبي، ميزان الاعتدال ٥١/٤.

(٤) الشرنبلالي، حسن بن عمار، مراقي الفلاح، ص٢١.

(٥) هو محمد بن أحمد بن الحسين بن عمر، أبو بكر الشاشي القفال الفارقي، رئيس الشافعية في العراق، ولقب بفخر الإسلام، توفي سنة ٥٠٧هـ. الزركلي، الأعلام ٢١٠/٦.

(٦) هو محمد بن سبكتكين الغزنوي، السلطان ناصر الدولة، فاتح الهند، وأحد كبار القادة، امتدت سلطنته من أقاصي الهند إلى نيسابور وكانت عاصمته غزنة، كان من أعيان الفقهاء فصيحاً بليغاً محباً للعلم، توفي سنة ٤٧٨هـ.

سبباً لانتقال السلطان محمود عن مذهب الحنفية إلى مذهب الشافعية ونصرته له[1].

وقد كثرت مجالس الجدل بين علماء المذاهب، لا بقصد إظهار الحق ثم اتباعه، بل للاستطالة والحظوة أمام الحكام وبقصد التفاخر والتغالب[2]. قال أبو حيان التوحيدي[3]: سمعت أبا حامد يقول لظاهر العباداني: «لا تعلق كثيراً لما تسمع مني في مجالس الجدل، فإن الكلام فيها يجري على ختل الخصم، ومغالطته، ودفعه ومغالبته»[4].

○ ٥ ـ الانحراف الخامس: امتلاء الكتب المذهبية بالأحاديث الواهية وبناء الأحكام عليها:

إن الدارس في الكتب الحديثية التي خرجت أحاديث الكتب الفقهية، يجد كمية كبيرة من الأحاديث الضعيفة بل والباطلة، والتي بنيت عليها أحكام أضحت مصدراً للبدع والضلالات فيما بعد.

ومن أمثلة هذه الأحاديث:

١ ـ «ادفنوا الشعر والدم والأظفار فإنها ميتة»، قال الزيلعي[5]: قال البيهقي: روي من أوجه كلها ضعيفة[6].

٢ ـ «الحديث في المسجد يأكل الحسنات كما تأكل البهيمة الحشيش»، قال العراقي: لم أقف له على أصل[7].

---

(١) السايس، تاريخ الفقه الإسلامي، ص١١٤.

(٢) الحجوي، الفكر السامي ٢/ ١٤٤.

(٣) هو علي بن محمد بن العباس التوحيدي، أبو حيان، فيلسوف، متصوف معتزلي، كان زنديقاً لكنه لم يصرح بزندقته، توفي سنة ٤٠٠هـ. الأعلام ٥/ ١٤٤.

(٤) السايس، تاريخ الفقه الإسلامي، ص١١٤.

(٥) هو الإمام المحدث الحنفي عبد الله بن يوسف بن محمد الزيلعي جمال الدين أبو محمد، فقيه عالم بالحديث، أصله من الزيلع في الصومال، وفاته بالقاهرة، من أشهر مؤلفاته: كتاب نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية، توفي سنة ٧٦٢هـ. الأعلام ٤/ ١٤٧، ومعجم المؤلفين ٦/ ١٦٥.

(٦) الزيلعي، عبد الله بن يوسف، نصب الراية لأحاديث الهداية ١/ ١٢٢.

(٧) الغزالي، إحياء علوم الدين ١/ ١٥٢.

٣ ـ «إذا مات أحدكم فسويتم عليه التراب، فليقم أحدكم على رأس قبره، ثم يقول: يا فلان بن فلانة...»، قال العراقي: أخرجه الطبراني بإسناد ضعيف[١].

٤ ـ «مسح الرقبة ـ يعني في الوضوء ـ أمان من الغل»، قال النووي في شرح المهذب: إنه موضوع[٢].

○ ٦ ـ احتواء الكتب المذهبية على بعض الشطحات والفرضيات المستحيلة بل والحماقات السخيفة:

من ذلك ما ذكره صاحب مراقي الفلاح عند حديثه عن الأحق بالإمامة حيث قال: «فالأعلم أحق بالإمامة ثم الأقرأ ثم الأورع ثم الأسنّ ثم الأحسن خلقاً ثم الأحسن وجهاً ثم الأشرف نسباً ثم الأحسن صوتاً ثم الأنظف ثوباً».

قال صاحب مراقي الفلاح شارح نور الإيضاح بعد ذكره لهذا الكلام وإكمالاً لترتيب المستحق للإمامة: «فالأحسن زوجة لشدة عفته، فأكبرهم رأساً، وأصغرهم عضواً، فأكثرهم مالاً، فأكبرهم جاهلاً»[٣].

ومن ذلك ما ذكره إبراهيم الباجوري[٤] الشافعي المذهب في حاشيته على شرح ابن قاسم عند حديثه عن الغسل الواجب قال: «ولو شق ذكره نصفين فأدخل أحدهما في زوجة، والآخر في زوجة أخرى وجب الغسل عليه دونهما»، ثم يقول: «ولو أولج أحدهما في قبلها والآخر في دبرها وجب الغسل عليهما»[٥].

ومن ذلك ما ذكره ابن عابدين قائلاً: «وفي البحر عن عدة الفتاوى:

---

(١) المرجع نفسه ٤/٤٩٢.

(٢) الملا، علي القاري، الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة، ص٣٠٥.

(٣) الشرنبلاني، مراقي الفلاح، ص١٢٠.

(٤) هو إبراهيم بن محمد بن أحمد الباجوري، شيخ الجامع الأزهر، من فقهاء الشافعية، كتب حواش كثيرة، استمر في مشيخة الأزهر إلى أن توفي بالقاهرة سنة ١٢٧٧هـ. الزركلي، الأعلام ١/٦٦.

(٥) الباجوري، حاشية الباجوري على ابن قاسم١/ ٧٢ ـ ٧٤.

الكعبة إذا رفعت عن مكانها لزيارة أصحاب الكرامة، ففي تلك الحالة جازت الصلاة إلى أرضها»[1]، إلى غير ذلك من الفرضيات المستحيلة التي ينبو عن سماعها أصحاب الذوق السليم، فضلاً عن ذكرها وجعلها من أحكام الشرع.

ولا يفوتنا في ختام الكلام على النشأة التاريخية للفقه أن نسجل بالفخر والاعتزاز ظهور مجددين وسط جو التعصب والجمود الفقهي بلغوا مرتبة الاجتهاد، وواجهوا قضايا عصرهم بعقول منفتحة وأفهام صائبة، وحملوا على التقليد الذي ران على العقول والصدور حملة شعواء، ودعوا إلى فتح باب الاجتهاد والرجوع إلى كتاب الله وسنة رسوله ﷺ.

ومن أبرز هؤلاء العلماء الأفذاذ: العز بن عبد السلام، والكمال بن الهمام، وعبد المؤمن بن علي، والشاطبي، وابن تيمية، وابن قيم الجوزية، والذهبي، والدهلوي، ومحمد بن عبد الوهاب، وغير هؤلاء كثير ممن أظهر الله بهم الحق، وأقام بهم الحجة على العباد[2].



(١) ابن عابدين، حاشية ابن عابدين ١/ ٣٠٢.

(٢) بدران، أبو العينين، بدران، تاريخ الفقه الإسلامي، ص١٠١، والسليماني عبد السلام، الاجتهاد في الفقه الإسلامي، ص٣٢٤ ـ ٣٢٥، وعباسي، محمد عيد، بدعة التعصب المذهبي، ص٢٣٨ ـ ٢٤٧.

المبحث الثاني

تجديد علم الفقه الإسلامي في وقتنا الحاضر

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: موقف العلماء مما طرأ على الفقه من انحرافات.

المطلب الثاني: خطوات تجديد الفقه وإصلاحه.

المطلب الأول

موقف العلماء مما طرأ على الفقه من انحرافات

تبين لنا من خلال استعراض تاريخ الفقه الإسلامي أنه بلغ أوج مجده ونشاطه يوم سار على خطى الرسول صلى الله عليه وسلم وصحبه، يوم مارس أهل التخصص الاجتهاد وأقبلوا على كتاب الله وسنة رسوله ﷺ يعرضون عليهما ما جد ويجد من شؤون حياتهم، ويستنبطون لها الأحكام الشرعية.

وتبين لنا أن إقفال باب الاجتهاد الذي ظهر القول به منتصف القرن الرابع، وإيجاب تقليد مذهب من المذاهب الأربعة دون التفات إلى الأدلة من أعظم المآسي والمصائب والدواهي التي نكب بها المسلمون، ولذلك تصدى لهذه الدعوى المحققون من العلماء، والجهابذة من النقاد، وحملوا عليها حملة عنيفة شعواء.

يقول ابن حزم الأندلسي: «فهذا القول في غاية الفساد، وكيد للدين لا خفاء به، وضلال مغلق، وكذب على الله تعالى، إذ نسبوا ذلك إليه، أو دين جديد أتونا به من عند أنفسهم ليس من دين محمد ﷺ في شيء»[1].

ويقول العز بن عبد السلام: «ومن العجب العجيب، أن الفقهاء المقلدين يقف أحدهم على ضعف مذهب إمامه، بحيث لا يجد لضعفه مدفعاً، وهو مع ذلك يقلده فيه، ويترك من شهد له الكتاب والسنة والأقيسة الصحيحة لمذهبه، جموداً على تقليد إمامه، بل يتحيل لدفع ظواهر الكتاب والسنة، ويتأولها بالتأويلات البعيدة الباطلة، نضالاً عن مقلده... إلى أن يقول: أين هذا من مناظرة السلف، ومشاورتهم في الأحكام، ومسارعتهم إلى اتباع الحق إذا ظهر من لسان الخصم»[2].

---

(١) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام ٤/ ٥٧٢.

(٢) العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام ٢/ ١٣٦.

ويقول الشاطبي: «ولقد زل بسبب الإعراض عن الدليل والاعتماد على الرجال أقوام خرجوا بسبب ذلك عن جادة الصحابة والتابعين، واتبعوا أهواءهم بغير علم، فضلُّوا عن سواء السبيل... ثم يقول: فالحاصل مما تقدم **أن تحكيم الرجال من غير التفات إلى كونهم وسائل للحكم الشرعي المطلوب شرعاً ضلال، وما توفيقي إلا بالله، وإن الحجة القاطعة والحاكم الأعلى هو الشرع لا غيره**»[1].

ولو ذهبنا نسرد أقوال من ذم التقليد لضاق بنا المقام، والغريب حقاً أنه رغم تهافت دعوى سد باب الاجتهاد وإيجاب التقليد ورغم العواقب الوخيمة التي مُني بها المسلمون من جرائها، ورغم انتشار الصحوة الإسلامية في كل صقع من أصقاع الدنيا إلا أن التقليد الأعمى وتقديم الكتب المذهبية على القرآن لا زال هو المهيمن على العالم الإسلامي، ولا زال كثير من المعاهد الشرعية والجامعات الإسلامية تلقن طلابها المتون المذهبية، وتربيهم على الاحتكام إلى الكتب المذهبية دون التفات إلى ما يوافقها أو يخالفها من نصوص الشارع، وحتى كثيرٌ من الجامعات التي تعلم طلابها الفقه المقارن لا تعدهم لاختيار أقرب الأقوال إلى السنة، وترجيح بعضها على بعض بمقتضى الدليل، بل تكون الغاية من الدراسة إطلاع الطلاب على الثروة الفقهية التي تركها لنا السابقون.

لذلك، فالواجب من أجل تصحيح الفقه وتجديده القيام بالخطوات التالية والتي سنذكرها فيما يلي:

* * *

المطلب الثاني

خطوات تجديد الفقه وإصلاحه

○ ١ ـ الخطوة الأولى: إعادة فتح باب الاجتهاد:

وذلك لأن تحكيم الشريعة الإسلامية في كل شأن من شؤون الناس، وإعادتها إلى واجهة الحياة، لا يتم إلا بإحياء الاجتهاد الذي هو أحد الوسائل

---

(١) الشاطبي، الاعتصام ٢/٣٤٤ ـ ٣٦٢.

الأساسية لتجديد الدين، وأداة ضرورية لإثبات سعة الشريعة الإسلامية ومرونتها وقدرتها على مواجهة التطور، وحل مشكلات الفرد والمجتمع في ضوء أحكام الإسلام[1]، فالحياة مستمرة ووقائعها متغيرة، وقضايا الناس ومشكلاتهم متجددة بتجدد الزمان واختلاف المكان، فما لم يقم الاجتهاد بتعريف الناس على أحكام شريعتهم في هذه النوازل والمستجدات، فإن القطيعة ستقع بين الدين والحياة، وستتهم الشريعة بالتخلف والجمود وعدم الصلاحية والخلود[2]. يقول الشهرستاني: «ولم تنضبط شريعة من الشرائع إلا باقتران الاجتهاد بها، لأن من ضرورة الانتشار في العالم، الحكم بأن الاجتهاد معتبر»[3].

والواقع أنه ليس هناك شريعة حثت على الاجتهاد والنظر كالشريعة الإسلامية، فقد رتبت الأجر على مجرد الاجتهاد سواء كان صواباً أم خطأً، وزادته إلى أجرين إن وافق الصواب. وإذا كان الاجتهاد واجباً في كل عصر، ويحتاج إليه الناس في كل زمان، فإن عصرنا الحاضر أشد العصور حاجة إليه وطلباً له، نظراً للتغير الهائل الذي أحدثه الانقلاب الصناعي والتطور العلمي في مختلف مجالات الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والعسكرية.

○ ٢ ـ الخطوة الثانية: تيسير شروط الاجتهاد وتجزيئُه:

لم يكن مستغرباً ممن ألفوا التقليد وأفتوا بانقطاع الاجتهاد منذ المائة الرابعة للهجرة أن يضعوا شروطاً تعجيزية للوصول إلى مرتبة الاجتهاد، وذلك ليصلوا إلى ما قرروه في أنفسهم من صحة دعواهم في توقف الاجتهاد وانسداد بابه، فاشترطوا على المجتهد أن يحيط بعلوم كثيرة، كعلوم الآلة من نحو ولغة وبلاغة، وعلوم الشريعة من تفسير وحديث وأصول وفقه، وعلوم قرآن ومصطلح وسيرة كما اشترطوا عليه أن يلم بالمنطق وعلم الكلام وغير ذلك[4] مما لم يكن كلُّه متوافراً حتى في مجتهدي الصحابة.

---

(١) القرضاوي، الاجتهاد المعاصر، ص٥.

(٢) القيسي، مروان، معالم الهدى إلى فهم الإسلام، ص١٣٥.

(٣) الشهرستاني، الملل والنحل ١/ ٢٠٠.

(٤) عباسي، محمد عيد، بدعة التعصب المذهبي، ص١٧.

والصواب أن الاجتهاد ليس عسيراً إلى هذا الحد الذي صوره متأخرو الأصوليين، بل هو متيسر على من عنده أهلية الخطاب وفهم أدلة الكتاب والسنة، يقول السيد رشيد رضا: «ليس تحصيل هذا الاجتهاد الذي ذكروه بالأمر العسير، ولا بالذي يحتاج فيه إلى اشتغال أشق من اشتغال الذين يحصلون درجات العلوم العالية عند علماء هذا العصر في الأمم الحية، كالحقوق والطب والفلسفة، ومع ذلك نرى جماهير علماء التقليد منعوه، فلا تتوجه نفوس الطلاب إلى تحصيله»[1].

ويقول الحجوي الفاسي في كتابه الفكر السامي بعد أن ينقل عن العز بن عبد السلام قوله: ومواد الاجتهاد في زماننا أيسر منه في زمن المتقدمين لو أراد الله الهداية، يقول: «واعلم أن مواد الاجتهاد اليوم في القرن الرابع عشر أيسر مما كان في زمن الأبي[2] وابن عرفة[3] ومن قبلهما بسبب أهل الفضل الذين اعتنوا بالمطابع، وطبعوا الكتب المعينة على الاجتهاد، وإن ظهور الطباعة نقل العلم من طور إلى طور، وقد كان المتقدمون يعانون مشاق عظيمة في كتب الكتب، ويحتاجون لمادة مالية وزمن طويل، أما بعد ظهور الطباعة عندنا أواسط القرن الماضي، فقد تيسر ما كان عسيراً إلا أنها وجدت الأمة في التأخر، والفقه في الاضمحلال والهمم في الجمود، فكأننا لم نستفد منها شيئاً، فإذا قسنا ما استنفدناه منها، ودرجة الرقي التي حصلت لفقهائنا بالنسبة لما حصل زمن المأمون العباسي من النشاط العلمي بسبب ظهور الكاغد[4].. حكمنا بأننا لم نتقدم خطوة تعتبر وتناسب ما تقدمه غيرنا من الأمم، ورغماً عن ذلك فقد وجدت كتب كانت أعز من بيض النوق، وانتشرت ولا سيما كتب الحديث»[5].

---

(١) رضا، رشيد، تفسير المنار ٥/ ٢٠٥.

(٢) هو محمد بن خلفة بن عمر الإبي الوشتاني، المالكي، عالم بالحديث من أهل تونس، له كتاب: إكمال المعلم لفوائد كتاب مسلم، توفي سنة ٨٢٧هـ. الزركلي، الأعلام ٧/ ٤٣.

(٣) هو محمد بن محمد بن عرفة الورغمي، أبو عبد الله، إمام تونس وعالمها وخطيبها في عصره، توفي سنة ٨٠٣هـ. الزركلي، الأعلام ٧/ ٤٣.

(٤) الكاغد: الورق، المنجد في اللغة، ص٦٨٩.

(٥) الحجوي، الفكر السامي ٢/ ٤٤١.

فإذا كان هذا كلام الحجوي يوم كانت الطباعة متواضعة، والحصول على المراجع عسيراً، فماذا نقول بعد ثورة المعلومات الهائلة التي نعيشها، حيث ظهرت عشرات كتب التراث التي كانت خافية، وحققت مئات الكتب والمخطوطات، وذللت أمام الباحثين سبل الاضطلاع على ما يريدون، من خلال التقدم الهائل في علم الفهرسة، وتوافر المكتبات العامة في كل مكان، ومن خلال استخدام الحاسوب الذي يحفظ في القرص الواحد عشرات الموسوعات الفقهية والحديثية، ويعرضها بصورة مذهلة، ومن خلال الإنترنت الذي سهل تبادل المعلومات وانتقالها بسرعة فائقة، ومن خلال الخدمات الجليلة التي بذلت في مجال السنة وتحقيق الأحاديث والآثار.

إن ظهور المجتهدين والحالة هذه لم يعد أمراً عسيراً، وتيسير شروط الاجتهاد بات مطلباً ملحاً، ولعل في الشروط التي ذكرها الإمام الغزالي للمجتهد ما يعتبر وسطاً بين المشددين المعسرين والمتحللين المتسيبين.

يقول الغزالي: «يشترط للمجتهد شرطان:

الشرط الأول: أن يكون عدلاً مجتنباً للمعاصي القادحة في العدالة، وهذا شرط لجواز الاعتماد على فتواه فقط وقبولها وليس شرطاً لصحة الاجتهاد، فلو كان فاسقاً واجتهد لنفسه صح.

والشرط الثاني: وهو الأساسي للاجتهاد: أن يكون محيطاً بمدارك الشرع متمكناً من استثارة الظن بالنظر فيها، وهذا يكون بمعرفة المدارك المثمرة للأحكام ومعرفة كيفية الاستثمار ويكون ذلك كله بمعرفة علوم ثمانية هي: الكتاب والسنة والإجماع والعقل أو القياس ومعرفة أصول الفقه واللغة والنحو والناسخ والمنسوخ ومصطلح الحديث.

- فأما **كتاب الله** ﷻ فهو الأصل ولا يشترط معرفة جميعه بل ما يتعلق به الأحكام منه، وهو مقدار خمس مائة آية، وكذلك لا يشترط حفظها عن ظهر قلب بل يكون المجتهد عالماً بمواضعها.

- وأما **السنة** فلا بد من معرفة الأحاديث المتعلقة بالأحكام وهي وإن كانت زائدة على ألوف فهي محصورة، ولا يلزمه معرفة ما يتعلق من الأحاديث

بالمواعظ وأحكام الآخرة وغيرها، بل عليه معرفة أحاديث الأحكام فقط، وكذلك لا يلزمه حفظها عن ظهر قلبه، بل يكفي أن يكون عنده أصل مصحح للأحاديث كسنن أبي داود وأحمد والبيهقي، ويكفيه أن يعرف مواقع كل باب يراجعه عند الحاجة.

ـ وأما **الإجماع** فينبغي أن يعرف مواقعه حتى لا يفتي بخلافها، ولا يلزمه حفظ جميع مواقع الإجماع والخلاف، بل كل مسألة يفتي فيها، فينبغي أن يعلم أن فتواه ليست مخالفة للإجماع، إما بأن يعلم أنه موافق مذهباً من مذاهب العلماء أيهم كان، أو[1] يعلم أن هذه واقعة جديدة لم يكن لأهل الإجماع خوض فيها.

ـ وأما **القياس** الذي سماه العقل، فعليه أن يكون قادراً على استنباط علل الأحكام من النصوص، وأن يكون عارفاً الأصول الكلية التي بنى عليها الشرع الإسلامي أحكامه.

فهذه العلوم الأربعة هي المدارك المثمرة للأحكام، وأما طريق الاستثمار فيتحقق بالعلوم الأربعة الأخيرة.

وأولها: أصول الفقه بأن يعرف أقسام الأدلة وشروطها وأشكالها.

والثاني: معرفة اللغة والنحو على وجه يتيسر له به فهم خطاب العرب وعاداتهم في الاستعمال، يميز بين صريح الكلام وظاهره وحقيقته ومجازه وعامه وخاصه. ولا يشترط أن يبلغ المجتهد درجة الخليل والمبرد وأن يعرف جميع اللغة ويتعمق في النحو ويكفي في ذلك أن يدرك حقائق المقاصد.

والثالث: علم الناسخ والمنسوخ في الكتاب والسنة، فعليه معرفته ولا يشترط أن يحفظه كله، بل كل واقعة يفتي فيها بآية أو حديث، فينبغي أن يعلم أنهما ليسا منسوخين.

والرابع: معرفة رواية الحديث وتمييز الصحيح من السقيم، وكل حديث قبلته الأمة فلا حاجة به إلى النظر في إسناده، وأما غيره فعليه أن يحسن النظر

---

(١) لعل الأولى أن يقول: وإما أن يعلم، بدل قوله: أو يعلم.

في رواة الأحاديث ويعرف عدالتهم وجرحهم، ويكفي في ذلك تعديل إمام عدل للراوي بشرط أن يكون المزكي صحيح المذهب في التعديل.

وهذه العلوم الثمانية ترجع إلى علوم ثلاثة مهمة وهي: علم الحديث وعلم اللغة وعلم أصول الفقه.

ـ أما علم الكلام وتفاريع الفقه فلا حاجة إليهما.

ـ فأما علم الكلام فيغنيه عنه أن يكون لديه اعتقاد جازم بأركان الإيمان.

ـ وأما معرفة طرق الكلام وأدلته فليس بشرط إذ لم يكن في الصحابة والتابعين من يحسنها. وحتى لو تصور مقلد محض في العقيدة فإنه يجوز له الاجتهاد في الأحكام.

ـ وأما تفاريع الفقه فكذلك لم يكن الصحابة على معرفة بها، ولكن تحصيلها يكسب طالب العلم دُربة وتمريناً على الاجتهاد»[1].

وهذه الشروط التي ذكرها الإمام الغزالي هي لمن أراد بلوغ رتبة الاجتهاد المطلق، أما الاجتهاد في بعض الأبواب دون بعض فلا يشترط له عند الأكثرين كل تلك الشروط والأوصاف التي ذكرت[2].

يقول الغزالي: «اجتماع هذه العلوم الثمانية إنما يشترط في حق المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الشرع، وليس الاجتهاد عندي منصباً لا يتجزأ، بل يجوز أن يقال للعالم بمنصب الاجتهاد في بعض الأحكام دون بعض، فمن عرف طريق النظر والقياس فله أن يفتي في مسألة قياسية، وإن لم يكن ماهراً في علم الحديث، فمن ينظر في مسألة المشتركة يكفيه أن يكون فقيه النفس عارفاً بأصول الفرائض ومعانيها، وإن لم يكن قد حصّل الأخبار التي وردت في مسألة تحريم المسكرات، أو في مسألة النكاح بلا ولي، فلا استمداد لنظر هذه المسألة منها ولا تعلق لتلك الأحاديث بها»[3].

---

(١) الغزالي، المستصفى، ص١٠١ ـ ١٠٣.

(٢) ابن قدامة، روضة الناظر ٢/٤٠٦، ٤٠٧، وابن تيمية، مجموع الفتاوى ٢٠/٢٠٤، ٢١٢.

(٣) الغزالي، المستصفى، ص١٠٣.

ويقول ابن قيم الجوزية: «الاجتهاد حالة تقبل التجزؤ والانقسام، فيكون الرجل مجتهداً في نوع من العلم مقلداً في غيره، أو في باب من أبوابه، كمن استفرغ وسعه في نوع من العلم بالفرائض وأدلتها واستنباطها من الكتاب والسنة دون غيرها من العلوم، أو في باب الجهاد أو الحج، أو غير ذلك، فهذا ليس له الفتوى فيما لم يجتهد فيه، ولا تكون معرفته بما اجتهد فيه مسوغاً له الإفتاء بما لا يعلم في غيره، وهل له أن يفتي في النوع الذي اجتهد فيه؟ فيه ثلاثة أوجه: أصحها الجواز»[1].

○ ٣ ـ الخطوة الثالثة: أن يكون الهدف من دراسة المسائل الفقهية الوصول إلى الحق والتعرف على حكم الله فيها، وعدم تتبع الرخص أو مسايرة واقع الناس:

وذلك لأن تتبع الرخص والبحث عن الحكم الأيسر والأسهل من بين أقوال العلماء يعني اتباع الهوى، والتشهي، والتحايل على شرع الله. وقد نقل ابن عبد البر الإجماع على المنع من تتبع الرخص، والأخذ بما يوافق الهوى والغرض من أقوال العلماء[2].

وقال ابن قيم الجوزية: «وبالجملة فلا يجوز العمل والإفتاء في دين الله بالتشهي والتخير وموافقة الغرض، فيطلب القول الذي يوافق غرضه وغرض من يحابيه فيعمل به، ويفتي به، ويحكم به، ويحكم على عدوه ويفتيه بضده، وهذا من أفسق الفسوق، وأكبر الكبائر، والله المستعان»[3].

وقد شاع في وقتنا المعاصر القول بجواز الأخذ برأي أي عالم من أي مذهب كان، وبصرف النظر عن الأدلة الشرعية، بحجة أنه «من قلد عالماً لقي الله سالماً» وبحجة أنه لا إنكار في مواضع الخلاف.

يقول أحد أنصار هذه المدرسة بشير العوف: «فمن خلال الاعتماد على

---

(١) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين ٤/٢١٦.

(٢) ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله ٢/٩٢٧.

(٣) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين ٤/٢١١.

مذهب من هذه المذاهب، أو على اقتناص الفوائد من كل مذهب، فإن الإنسان المسلم يشعر أنه وجد ضالته المنشودة، في أي شأن من شؤون الدنيا والدين، في وقت يظل فيه مؤمناً بأنه لا يغرف إلا من بحر الإسلام، ولا يرتع إلا ضمن تعاليم الدين»[1].

ويقول في موضع آخر: «من القواعد الشرعية الأصولية المسلمة في العمل بها، أن أي موضوع من موضوعات العقيدة أو الأحكام الشرعية، حصل بين الأئمة وعلماء الأمة خلاف حوله، بالجواز أو الصحة أو عدم الجواز والصحة، فإن المسلم الذي يتبع هؤلاء الأئمة والعلماء ويقدر لهم علمهم، يجوز له أن يأخذ برأي من الرأيين أو من الآراء، ويترك الرأي الآخر، ولا يحاسب ولا يلام إذا اتبع أحد الرأيين، ولا يجوز إجباره ديناً على الأخذ برأي معين وترك غيره»[2].

وقد توسع هؤلاء في تحديد المذاهب الإسلامية التي يجوز للمسلم أن يأخذ منها أحكام دينه، وأضافوا إلى مذاهب أهل السنة والجماعة، مذاهب الفرق الأخرى كالإباضية والزيدية والجعفرية والإمامية الإثني عشرية.

يذكر عبد الله العلايلي في معرض مقترحاته لإصلاح الفقه: «أنّ هذا الإصلاح يتطلب التسليم بكل ما قالت المدارس الفقهية، على اختلافها وتناكرها حتى الضعيف منها، وبقطع النظر عن أدلتها، واختزانها في مدونة منسقة حسب الأبواب كـ«مجموعة جوستينان» وأعني كل ما أعطت المدارس: الإباضية، والزيدية، والجعفرية، والسنية من حنفية ومالكية وشافعية وحنبلية وأوزاعية وظاهرية، ومن قبلها مدارس الصحابة فالتابعين، فتابعي التابعين إلخ، وذلك بجعل هذه الثروة الفقهية منجماً لكل ما يجد ويحدث، على نحو ما أجمله أبو عبد الله التجيبي: «مذهبي في الإلهيات التسليم، وفي الفروع الأخذ بالأحوط»».

ويتأسس على هذا المقترح، أنه في حال واجهتنا مشكلة من مشاكل اليوم، أو نازلة من النوازل، نأخذ الحل من هذا المنجم الفقهي أو الربيدة

---

(١) العوف، بشير، تعاليم الإسلام بين الميسرين والمعسرين ١/٢٥٨.

(٢) المرجع نفسه ١/٣٢.

الجامعة الحافلة، بقطع النظر عن قائله أو دليله، وبتغير الظرف يتغير الحكم المعتمد، وذلك بشكل أنّ ما رجحناه من قبل نجعله مرجوحاً، ونأخذ بمقابله الذي هجرناه، فالمرجع إذاً هو الظرف فقط، ما دمنا قد سلمنا بأقوالهم جميعاً وقبلناها جميعاً، فما هجرناه اليوم من قول في مسألة ما، ثم اقتضاه الظرف بعد حين، نعمد إلى ترجيحه والأخذ به ولا عجب، فالأحكام تتغير بتغير الزمان والمكان، والمقتضى في كل ذلك هو التيسير، وهما كليتان فقهيتان لا مجال للريب فيها»[١].

لا أظن أن أحداً يمكنه أن يتلاعب بدين الله فوق تلاعب أصحاب هذا المنهج، وهؤلاء قد فرّوا من التزمت والتعصب، فوقعوا في الانحلال والتسيب فكانوا كالمستجير من الرمضاء بالنار.

وليس غريباً أن يتبنى هؤلاء أمثال هذا المنهج الفاسد، ولكن الغريب أن يجاريهم فيه مثل الشيخ محمد الغزالي الذي يقول بشأن الترجيح واختيار الآراء الفقهية: «علينا أن نختار للناس أقرب الأحكام إلى تقاليدهم»[٢].

والأغرب منه أن يعتمد هذا المنهج عالم جليل هو الدكتور وهبة الزحيلي حيث يقول: «والأخذ بالرخص يؤدي في الغالب إلى البحث عن الحكم الأخف في المذاهب الإسلامية، وهذا عمل سائغ غير ممنوع شرعاً بقيوده أو ضوابطه، فإن عملية التخير أو الانتقاء من آراء المذاهب الإسلامية من السنة أو الشيعة كانت هي المفتاح والمنهاج أو الضوء الأخضر الذي أضاء الطريق أمام العاملين في العصر الحاضر على إنهاض الفكر الإسلامي...»[٣].

وهذا المنهج تقليدٌ محض وتتبع للزلات والسقطات لا علاقة له بالاجتهاد لا من قريب ولا من بعيد، فكيف يزعم أصحابه أنهم يجتهدون ويجددون الفقه الإسلامي، ولقد تصدى العلماء قديماً للقائلين بتتبع رخص العلماء والباحثين عن الأحكام السهلة اليسيرة، وشنعوا عليهم تشنيعاً بليغاً.

---

(١) العلايلي، عبد الله، أين الخطأ، ص٩٩.
(٢) الغزالي، محمد، السنة بين أهل الفقه وأهل الحديث، ص٥٢.
(٣) الزحيلي، وهبة، الرخص الشرعية، أحكامها، وضوابطها، ص٦.

يقول الإمام الذهبي: «ومن يتبع رخص المذاهب وزلات المجتهدين فقد رق دينه كما قال الأوزاعي أو غيره: من أخذ بقول المكيين في المتعة، والكوفيين في النبيذ، والمدنيين في الغناء، والشاميين في عصمة الخلفاء، فقد جمع الشر، وكذا من أخذ في البيوع الربوية بمن يتحيل عليها، وفي الطلاق ونكاح المتعة بمن توسع فيه وشبه ذلك، فقد تعرض للانحلال فنسأل الله العافية»[1].

ونقل في موضع آخر ما جرى بين إسماعيل القاضي والمعتضد العباسي حيث قال إسماعيل القاضي: «ودخلت مرة فدفع إلي كتاباً، فنظرت فيه، فإذا قد جمع له من الرخص من زلل العلماء، فقلت: مصنف هذا زنديق، فقال: ألم تصح هذه الأحاديث؟ قلت: بلى، ولكن من أباح المسكر لم يبح المتعة، ومن أباح المتعة، لم يبح الغناء، وما من عالم إلا وله زلة، ومن أخذ بكل زلل العلماء، ذهب دينه، فأمر بالكتاب فأحرق»[2].

وبهذا يظهر لنا أن قاعدة: «لا ينكر المختلف فيه، وإنما ينكر المجمع عليه»[3]. ليست على إطلاقها، لأن الذين ذكروها وضعوا لها ضوابط توضح مرادهم منها، فهذا الإمام السيوطي بعد ذكره لهذه القاعدة قال: «ويستثنى صور ينكر فيها المختلف فيه: إحداهما: أن يكون ذلك المذهب بعيد المأخذ بحيث ينقض»[4].

وقال العز بن عبد السلام: «والضابط في هذا أن مأخذ المخالف إن كان في غاية الضعف، والبعد عن الصواب، فلا نظر إليه ولا التفات عليه إذا كان ما اعتمد عليه لا يصح نصه دليلاً شرعياً، ولا سيما إذا كان مأخذه مما ينقض الحكم بمثله»[5].

وحكم ابن قيم الجوزية بخطأ هذه العبارة وقال: «قولهم: إن مسائل

---

(١) الذهبي، سير أعلام النبلاء ٨/٨١.
(٢) الذهبي، سير أعلام النبلاء ١٣/٤٦٥.
(٣) السيوطي، الأشباه والنظائر، ص١٥٨.
(٤) المرجع نفسه، ص١٥٨.
(٥) العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام ١/٢١٦.

الخلاف لا إنكار فيه ليس بصحيح، فإن الإنكار إما أن يتوجه إلى القول أو العمل، أما الأول: فإذا كان القول يخالف سنة أو إجماعاً شائعاً وجب إنكاره اتفاقاً... وأما العمل فإذا كان على خلاف سنة أو إجماع وجب إنكاره بحسب درجات الإنكار، وأما إذا لم يكن في المسألة سنة ولا إجماع وللاجتهاد فيها مساغ لم تنكر على من عمل بها مجتهداً أو مقلداً. وإنما دخل هذا اللبس من جهة أن القائل يعتقد أن مسائل الخلاف هي مسائل الاجتهاد، كما اعتقد ذلك طوائف من الناس ممن ليس لهم تحقيق في العلم. والصواب ما عليه الأئمة أن مسائل الاجتهاد ما لم يكن فيها دليل يجب العمل به وجوباً ظاهراً، مثل حديث صحيح لا معارض له من جنسه، فيسوغ فيها إذا عدم فيها الدليل الظاهر الذي يجب العمل به الاجتهاد لتعارض الأدلة أو لخفاء الأدلة فيها»[1].

فيجب إذن التفريق بين مسائل الخلاف ومسائل الاجتهاد وعدم الخلط بينهما، وضبط قاعدة المنع من الإنكار عامة وتخصيصها بالمسائل الاجتهادية، التي تتكافأ أدلتها وتتجاذبها وجهات النظر ويعلم الناظر فيها أن الخلاف فيها محتمل.

إذا علم هذا فالأقوال المتعددة الناشئة عن الخلاف في المسائل الاجتهادية هي التي تعد رحمةً بالأمة وتوسعة عليها، قال ابن تيمية: «والنزاع في الأحكام قد يكون رحمة إذا لم يفض إلى شر عظيم من خفاء الحكم، ولهذا صنف رجل كتاباً سماه كتاب الاختلاف فقال أحمد: سمه كتاب السعة، وأن الحق في نفس الأمر واحد، وقد يكون من رحمة الله ببعض الناس خفاؤه لما في ظهوره من الشدة عليه، وتكون من باب قوله تعالى: ﴿لَا تَسْـَٔلُوا۟ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ [المائدة: ١٠١]»[2].

وهي التي قصدها عمر بن عبد العزيز بقوله: «ما أحب أن أصحاب محمد ﷺ لا يختلفون، لأنه لو كان قولاً واحداً لكان الناس في ضيق، وإنهم أئمة يقتدى بهم، فلو أخذ رجل بقول أحدهم لكان سنة»[3].

---

(١) ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين ٣/٢٨٨.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى ١٤/١٥٩.

(٣) ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله ٢/٩٠٢.

أما الأقوال المستندة إلى أدلة ضعيفة واهية، أو المخالفة للنصوص فهي مردودة، ولا يجوز العمل بها لأنه لا مجال للاجتهاد في مورد النص كما نص على ذلك العلماء[1]، ولا يصح الاعتماد على هذه الأقوال وترجيح العمل بها إذا اقتضت ذلك ظروف الزمان والمكان ومصلحة الناس كما يرى الكثير من الباحثين المعاصرين، ومنهم الشيخ مصطفى الزرقا حيث ذكر رأي من يذهب إلى اعتبار المذاهب الفقهية كمذهب واحد كبير في الشريعة الإسلامية، وأن على علماء الأمة أن يختاروا منها للتقنين في ميدان القضاء والفتيا ما هو أوفى بالحاجة الزمنية ومقتضيات المصلحة في كل عصر، ثم علق على هذا الرأي بقوله: «وهذا رأي سديد»[2].

ويلمح من كلام القرضاوي ميله إلى هذا الرأي حيث يقول: «الذي نريده هنا أن ننتقي من هذه التركة الغنية، ما نراه أوفق بمجتمعنا وعصرنا، بعد البحث والموازنة والتمحيص»[3].

مع أنه قال قبل هذا الكلام: «لست مع الذين يقولون: إن أي رأي فقهي نقل إلينا من أحد المجتهدين نقلاً صحيحاً يجوز لنا أن نأخذ به دون بحث عن دليله.. فالواقع أن مثل هذا الأخذ تقليد محض، وليس من الاجتهاد الذي ندعو إليه في شيء، لأنه مجرد أخذ قول غير المعصوم، بلا حجة»[4].

أقول: إذا كان هذا هو رأي الدكتور القرضاوي فلا داعي للإتيان بكلام آخر يوهم نقضه.

والحق: أن تلبية احتياجات الأمة، وتحقيق مصلحتها في كل زمان ومكان تكفله الشريعة بنصوصها الثابتة الصحيحة المعصومة، دون حاجة إلى الآراء الشاذة والأقوال التي تلوي أعناق النصوص لتساير واقع الناس، إذ من المعلوم

---

(١) ابن قيم الجوزية، إغاثة اللهفان ١/ ١٧٠. والمراد بقاعدة: «لا مجال للاجتهاد في مورد النص» أن تكون المسألة الاجتهادية مما لا نص فيها أصلاً، أو فيها نص، لكنه محتمل لتعدد الأفهام وغير قاطع. الشنقيطي، مذكرة في أصول الفقه، ص٣١٤ ـ ٣١٥.

(٢) الزرقا، مصطفى، الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد ١/ ٢١٠.

(٣) القرضاوي، الاجتهاد المعاصر، ص٢٦.

(٤) القرضاوي، الاجتهاد المعاصر، ص٢٤.

أن من أهم شروط الاجتهاد في النوازل، الفقه بالواقع ومعرفة الناس.

يقول ابن القيم: «ولا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم:

النوع الأول: فهم الواقع، والفقه فيه، واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط به علماً.

والنوع الثاني: فهم الواجب في الواقع: وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان رسوله في هذا الواقع، ثم يطبق أحدهما على الآخر. فمن بذل جهده واستفرغ وسعه في ذلك لم يعدم أجرين أو أجراً واحداً. فالعالم من يتوصل بمعرفة الواقع والتفقه فيه إلى معرفة حكم الله ورسوله»[1].

ويقول أيضاً: «وأما قوله: «الخامسة معرفة الناس»، فهذا أصل عظيم يحتاج إليه المفتي والحاكم، فإن لم يكن فقيهاً فيه، فقيهاً في الأمر والنهي، ثم يطبق أحدهما على الآخر، وإلا كان ما يفسد أكثر مما يصلح، فإنه إذا لم يكن فقيهاً في الأمر، له معرفة بالناس، تصور له الظالم بصورة المظلوم وعكسه، والمحق بصورة المبطل وعكسه، وراج عليه المكر والخداع والاحتيال...»[2].

ففهم المجتهد لواقع الناس مقروناً بفهمه لنصوص الشريعة ومقاصدها سينتج عنه حتماً تحقيق مصلحة الناس.

○ ٤ ـ الخطوة الرابعة من خطوات تجديد الفقه وإصلاحه: إصلاح تعليم الفقه:

إذ الواقع أن طلبة العلم الشرعي في بداية تحصيلهم، يتم تلقينهم في الفقه متوناً مذهبية مختصرة، خالية من الأدلة الشرعية، فإذا انتقلوا إلى مرحلة أعلى يدرسون شروحاً فقيرة من الأدلة الشرعية، وإن وجدت فهي غير محققة، بل فيها الصحيح والضعيف بل والموضوع والباطل أحياناً، وقد عجزت هذه الطريقة في التعليم ولا زالت، عن تخريج علماء قادرين على إقناع الناس

---

(١) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين ١/ ٨٧.

(٢) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين ٤/ ٢٠٤ ـ ٢٠٥.

بالتزام الأحكام الشرعية، فضلاً عن أن تخرج للأمة مجتهدين يحلون مشكلاتها ويقودونها إلى دروب العزة والنصر.

لذلك فالواجب: الإقلاع عن هذه الطريقة، والبدء بتأليف كتب دراسية فقهية مقرونة بأدلة مبسطة ميسرة من الكتاب والسنة في مرحلة التعليم الأولى، ثم تتلوها دراسة فقهية مقارنة بين اجتهادات العلماء المختلفة، ليتمرن من خلالها الطلاب على استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها، ولتنشأ عندهم الملكة الفقهية التي تمكنهم من الترجيح والاجتهاد في المستقبل، وليتصل الدارسون بربهم وبنبيهم عليه الصلاة والسلام من خلال النصوص الحاوية للترغيب والترهيب، خلافاً للكتب الفقهية المتأخرة الخالية من هذا الأمر المهم، والمؤدية إلى الملل والسآمة[1].

ومن أنفع ما يدرس للطلاب ما ألف من كتب فقهية على شاكلة كتاب فقه السنة لسيد سابق تجمع بين سهولة اللفظ والترجيح بين الأقوال المختلفة بالدليل، ثم إذا أراد الطالب التوسع فليقرأ في المجموع للنووي وفي المغني لابن قدامة وفي كتب أحاديث الأحكام ككتاب نيل الأوطار للشوكاني، وكتاب سبل السلام للصنعاني[2]، وكتاب أحكام القرآن لابن العربي[3].



---

(١) الحجوي، الفكر السامي ٢/ ٣٩١ ـ ٣٩٤، عباسي، محمد عيد، بدعة التعصب المذهبي، ص١٦٣ ـ ١٦٤.

(٢) هو محمد بن إسماعيل الكحلاني ثم الصنعاني، مجتهد من بيت الإمامة في اليمن، أصيب بمحن كثيرة من الجهال والعوام، له نحو مائة كتاب، أشهرها: سبل السلام، توفي سنة ١١٨٢هـ. الزركلي، الأعلام ٦/ ٢٦٣.

(٣) هو الإمام الحافظ المفسر القاضي أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله بن العربي الأندلسي الأشبيلي المالكي، ولد سنة ٤٦٨هـ، وكان ذكياً بليغاً صاحب فنون متبوعة وعبادة وزهد، توفي بفاس ٥٤٥هـ. سير أعلام النبلاء ٢٠/ ١٩٧، والبداية والنهاية ١٢/ ٢٢٨، وشذرات الذهب ٤/ ١٤١.

الفصل الرابع

التجديد في علوم السنة

وفيه تمهيد ومبحثان:

التمهيد في تعريف السنة:

المبحث الأول: المسيرة التاريخية لحفظ السنة.

المبحث الثاني: خطوات تجديد علم السنة في الزمن الحاضر.

تمهيد

السنة لغة: الطريقة، والسيرة: حسنة كانت أم سيئة[1].

أما في الشرع فيقول الشاطبي: «يطلق لفظ السنة على ما جاء منقولاً عن النبي ﷺ على الخصوص مما لم ينص عليه في الكتاب العزيز، بل إنما نص عليه من جهته عليه الصلاة والسلام، كان بياناً لما في الكتاب أو لا»[2].

ويقول ابن الأثير: «وإذا أطلقت في الشرع، فإنما يراد بها ما أمر به النبي ﷺ ونهى عنه وندب إليه قولاً وفعلاً مما لم ينطق به الكتاب العزيز، ولهذا يقال في أدلة الشرع الكتاب والسنة، أي القرآن والحديث»[3].

والواقع أن تعريف السنة في الاصطلاح يختلف باختلاف الفن الذي يتناولها، ويعنينا في هذا المبحث تعريف المحدثين القائل: «السنة: ما أثر عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير أو صفة أو سيرة، سواءٌ كان قبل البعثة أم بعدها»[4].

والسنة وإن كان المنشئ لألفاظها رسول الله ﷺ، إلَّا أنَّ معانيها وحي من الله تعالى، قال تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾ [النجم: ٣، ٤].

وذلك أنّه إمّا أن ينزل بها جبريل عليه السلام كما ينزل بالقرآن، أو ينفث بها في رُوعه كما في قوله ﷺ: «إن روح القدس نفث في رُوعي، أنه لن تموت نفس

---

(١) ابن منظور الإفريقي، لسان العرب ١٣/٢٢٥ ـ ٢٢٦، مادة (سنَّ).

(٢) الشاطبي، الموافقات ٤/٢.

(٣) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث ٢/٤٠٩.

(٤) السباعي، السنّة ومكانتها في التشريع، ص٤٧.

حتى تستوفي رزقها فاتقوا الله وأجملوا في الطلب»[1]، أو يلهمه إياها مناماً، أو أن الرسول ﷺ يقول أو يفعل باجتهادٍ منه في حدود ما يعلمه من مقاصد الشرع وقواعده الحكيمة، فيقرّه الله عليه أو يصوب له خطأه[2].

وإذا كانت السنة وحياً من الله، فهي محفوظة بحفظ الله كما قال سبحانه: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩﴾ [الحجر: ٩].

يقول ابن حزم في معرض الاستدلال على كون السنة من الوحي: «فصحَّ بذلك أن كلامه ﷺ كلّه محفوظ بحفظ الله ﷻ، مضمون لنا أنه لا يضيع منه شيء، فهو منقول إلينا كله: فللّه الحجة علينا أبداً»[3].

ولقد قيض الله لتحقيق وعده الخالد بحفظ سنة نبيه ﷺ وسائل متعددة ومتنوعة، لعل أهمها ما أودعه في نفوس الصحابة ومن تبعهم من بالغ العناية وشدة الاهتمام بحديث رسول الله ﷺ دفعهم إلى أن يضربوا أكباد الإبل، ويرحلوا آلاف الأميال، طلباً لحديث من أحاديث رسول الله ﷺ.

وسأعرض فيما يلي لمسيرة حفظ السنة والوسائل التي اتبعت لبقائها نقية طاهرة، كما نطق بها صاحبها ﷺ، خالية من الموضوع والدخيل.

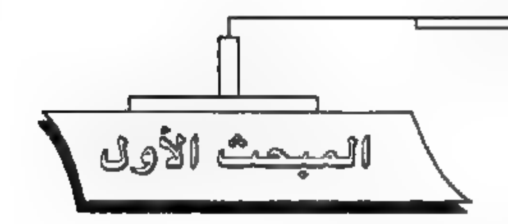
❀ ❀ ❀

---

(١) ابن ماجه، كتاب التجارات، باب الاقتصاد في طلب المعيشة، رقم الحديث ٢١٣٥، والبغوي، شرح السنة ١٤/ ٣٠٤، وقد صحح الحديث الشيخ شعيب الأرناؤوط في تعليقه على شرح السنّة ١٤/ ٣٠٤.

(٢) الشاطبي، الموافقات ٤/ ٦ ـ ٧.

(٣) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام ١/ ١١٠.



المسيرة التاريخية لحفظ السنة

اعتمد صحابة رسول الله ﷺ في حفظهم للسنة النبوية على ذاكرتهم وقوة الحافظة التي كانوا يتمتعون بها، ولم يعتمد التدوين من قبل بعض الصحابة إلا في مرحلة متأخرة، وذلك لنهيه ﷺ عن كتابة الأحاديث كما في صحيح مسلم: «لا تكتبوا عني، ومن كتب عني غير القرآن فليمحه، وحدثوا عني ولا حرج، ومن كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار»[١].

والحكمة من ذلك أن لا يختلط القرآن بالسنة، واستمر الأمر على ذلك فترة من الزمن، فلما تمكن القرآن من نفوس الصحابة، ومرّنوا على أسلوبه، وطال عهدهم بسماعه وتلاوته، وأصبحوا يميزون بين ما هو من كلام الله وما هو من كلام رسوله، أذن لهم في كتابة الحديث لأمن اللبس. يقول ابن القيم أثناء كلامه على فتح مكة: «وفي القصة: أن رجلاً من الصحابة يقال له: «أبو شاه» قام فقال: اكتبوا لي، فقال النبي: اكتبوا لأبي شاه»[٢]. يريد خطبته، ففيه دليل على كتابة العلم، ونسخ النهي عن كتابة الحديث، فإن النبي ﷺ قال: «من كتب عني شيئاً غير القرآن فليمحه»، وهذا كان في أول الإسلام خشية أن يختلط الوحي الذي يتلى، بالوحي الذي لا يتلى، ثم أذن في الكتابة لحديثه»[٣].

---

(١) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الزهد والرقائق، باب التثبت في الحديث وحكم كتابة العلم، رقم الحديث ٥٣٢٦.

(٢) البخاري، صحيح البخاري، كتاب اللقطة، باب كيف تعرف لقطة الحرم، رقم الحديث ٢٢٥٤، ومسلم، كتاب الحج، باب تحريم مكة وصيدها، رقم الحديث ٢٤١٤، وأبو داود، كتاب العلم، باب في كتاب العلم، رقم الحديث ٣١٦٤.

(٣) ابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد ٣/٤٥٧. ويرى بعض العلماء أن

ومن الأدلة على إذنه ﷺ في كتابة حديثه ما حدَّث به عبد الله بن عمرو بن العاص: «كنت أكتب كل شيء أسمعه من رسول الله ﷺ أريد حفظه، فنهتني قريش فقالوا: إنك تكتب كل شيء تسمعه من رسول الله ﷺ، ورسول الله ﷺ بشر يتكلم في الغضب والرضا، فأمسكت عن الكتاب، فذكرت ذلك لرسول الله ﷺ فقال: اكتب، فوالذي نفسي بيده ما خرج مني إلا حق»[1].

وشهد أبو هريرة ﷺ بكتابة عبد الله بن عمرو للحديث فقال: «ما من أصحاب النبي ﷺ أحد أكثر حديثاً عنه مني إلا ما كان من عبد الله بن عمرو، فإنه كان يكتب ولا أكتب»[2].

وقد جمع عبد الله بن عمرو مروياته في صحيفة تسمى الصادقة رواها حفيده عمر بن شعيب[3] عن أبيه عنه، وهي من أصح الأحاديث[4].

ومما يدل على وجود بعض الكتابة للحديث، الصحيفة التي كان يحتفظ بها سيدنا علي بن أبي طالب ﷺ، والتي فيها العقل وفكاك الأسير ولا يقتل مسلم بكافر[5]. وكذلك كتابته ﷺ لعمرو بن حزم في قطعة أدم، حين بعثه على نجران وقد تضمن الكتاب مقدار دية النفس والأعضاء[6].

= المنع من الكتابة كان فقط لمن يكتب الحديث ويحفظه في بيت رسول الله ﷺ، فخشي النبي ﷺ أن يختلط بالقرآن، أما من أراد أن يكتب لنفسه وأمن الاختلاط فلم يمنع كما صح عن عبد الله بن عمرو بن العاص وغيره. الحجوي، الفكر السامي ١/ ٥٣.

(١) أبو داود، سنن أبي داود، كتاب العلم، باب في كتاب العلم، رقم الحديث ٣١٦١، وأحمد، رقم الحديث ٦٢٢١، والحاكم، المستدرك ١/ ١٠٤ ـ ١٠٥، وهو حديث صحيح، كما في صحيح الجامع الصغير، رقم الحديث ١١٩٦.

(٢) أحمد، مسند أحمد، رقم ٨٨٦٣.

(٣) هو عمرو بن شعيب بن محمد بن عبد الله بن العاص، الإمام المحدث، فقيه أهل الطائف، توفي بها سنة ١١٨هـ. تهذيب التهذيب ٨/ ٤٨، سير أعلام النبلاء ٥/ ١٥٦.

(٤) ابن قيم الجوزية، زاد المعاد ٣/ ٤٥٧.

(٥) البخاري، كتاب العلم، باب كتابة العلم، رقم الحديث ١٠٨، والنسائي، كتاب القسامة، باب سقوط القود من المسلم للكافر، رقم ٦٦٣.

(٦) النسائي، كتاب القسامة، باب ذكر حديث عمرو بن حزم في العقول واختلاف الناقلين، رقم الحديث ٤٧٧٤، ومالك، الموطأ، كتاب العقول، باب ذكر العقول، رقم الحديث ١٣٣٨، وقد ضعف الشيخ شعيب الأرناؤوط إسناده في تعليقه على شرح السنة ١٠/ ١٩٤.

ثم جاء التابعون وتلقوا السنة عن الصحابة وأَوْلَوها اهتماماً عظيماً، وحرصوا على حفظها، وتوثيقها، وضبطها، وتثبتوا في قبول الأخبار بكل وسيلة تطمئن إليها قلوبهم، واحتاطوا في روايتها احتياطاً بالغاً، وكثرت فيهم الرحلات طلباً للحديث والعلو في الإسناد، واشتهر ذلك عنهم[1].

قال أبو العالية[2]: «كنا نسمع الرواية عن أصحاب رسول الله ﷺ ونحن بالبصرة، فما نرضى حتى نركب إلى المدينة، فنسمعها من أفواههم»[3].

○ بداية التدوين للسنة:

تقدم معنا أنَّه وجد زمن النبي ﷺ بعض التدوين للسنة، لكنه كان شيئاً يسيراً، ولم يتم التدوين بالمعنى الكامل، إلا بعد مرور مائة سنة على وفاة الرسول ﷺ في عهد عمر بن عبد العزيز[4]، وكان سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه قد همّ بجمع السنة وكتابتها، واستخار الله في ذلك شهراً، ثم عدل عن ذلك خوفاً من اشتغال الناس بالسُّنة وترك القرآن[5]. وقد ابتدأ عمر بن عبد العزيز جمعه للسنة وتدوينها، بأمرٍ وجهه إلى عماله في أمهات المدن الإسلامية: أن يجمعوا ما عندهم من أحاديث رسول الله ﷺ خشية دروس العلم، وذهاب أهله، وكان من أبرز الذين اضطلعوا بأمر عمر بن عبد العزيز، الإمام الشهير ابن شهاب الزهري، وأبو بكر بن حزم.

ثم شاع التدوين في الطبقة التالية للزهري، فكان أول من جمعه ابن

---

(١) البغدادي، الخطيب، الرحلة في طلب الحديث، ص١٠٩.

(٢) رفيع بن مهران الإمام المقرئ الحافظ المجود أبو العالية الرياحي، أدرك زمن النبي ﷺ، وهو شاب وأسلم في خلافة أبي بكر، ودخل عليه، اختلف في سنة وفاته، وأكثر الأقوال على أنها كانت سنة ٩٠هـ. تهذيب التهذيب ٤/ ٢٨٤ ـ ٢٨٦، وسير أعلام النبلاء ٤/٢٠٧.

(٣) البغدادي، الخطيب، الرحلة في طلب الحديث، ص٩٣.

(٤) ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله ١/ ٩١ ـ ٩٢، ابن حجر العسقلاني، فتح الباري ١/٢٠٨.

(٥) الحجوي، الفكر السامي ١/ ٥٥.

جريج[١] بمكة، وابن إسحاق، ومالك في المدينة، والربيع بن صبيح[٢]، وسعيد بن عروبة، وحماد بن سلمة بالبصرة، وسفيان الثوري بالكوفة، والأوزاعي بالشام، وهشيم بواسط، ومعمر[٣] باليمن، وجرير عبد الحميد[٤] بالري، وابن مبارك[٥] بخراسان. وكان جمعهم للحديث مختلطاً بأقوال الصحابة وفتاوى التابعين[٦]، وأشهر كتاب ظهر في القرن الثاني هو «موطأ الإمام مالك»، كما ظهر في هذا القرن مسند الإمام الشافعي.

فلما جاء القرن الثالث أخذت كتابة الحديث تستقل عما سواها من أقوال الصحابة والتابعين، وسلك بعض المحدثين منهج فصل الأحاديث الصحيحة عن غيرها، وظل الكثيرون يجمعون كل ما يردهم ويقع تحت أيديهم من صحيح وسقيم. ويعد الإمام البخاري أول الراسمين لفصل الأحاديث الصحيحة عن غيرها، فألف كتابه الصحيح مستوعباً ما صح عن رسول الله فقط، وتابعه في ذلك واقتفى أثره الإمام مسلم، ثم ارتسم خطتهما كثيرون[٧]. ويعد القرن

---

(١) هو عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج، فقيه الحرم المكي، كان إمام أهل الحجاز في عصره، وهو أول من صنف التصانيف في العلم في مكة، توفي سنة ١٥٠هـ. الزركلي، الأعلام ٤/ ٣٠٥.

(٢) هو الربيع بن صبيح السعدي البصري، كان عابداً ورعاً، وفي روايته للحديث ضعف، توفي سنة ١٦٠هـ. الزركلي، الأعلام ٣/ ٣٩. هو هشيم بن بشير الواسطي، مفسر من ثقات المحدثين، له كتب، منها: المغازي، توفي سنة ١٨٣هـ. الزركلي، الأعلام ٩/ ٨٩.

(٣) هو معمر بن راشد بن أبي عمرو، فقيه حافظ للحديث متقن، ثقة، وهو أول من صنف في الحديث باليمن، توفي سنة ١٥٣هـ. الزركلي، الأعلام ٨/ ١٩٠.

(٤) هو جرير بن عبد المجيد بن قرط الرازي، محدث الري في عصره، رحل إليه المحدثون لسعة علمه، كان ثقة، توفي سنة ١٨٨هـ. الزركلي، الأعلام ٢/ ١١.

(٥) هو الإمام العالم المجاهد الثقة العابد عبد الله بن المبارك بن واضح، تفقه على يد سفيان الثوري وأبي حنيفة ومالك وغيرهم، كان من المجاهدين العالمين والمنفقين، كان ينفق كل عام على الفقراء مائة ألف درهم، توفي عائداً من الغزو سنة إحدى وثمانين ومائة. سير النبلاء ٨/ ٣٧٨، وحلية الأولياء ٨/ ١٦٢، وتهذيب التهذيب ٥/ ٣٨٢، ووفيات الأعيان ٣/ ٣٢.

(٦) الخولي، محمد عبد العزيز، تاريخ فنون الحديث، ص٣٣ ـ ٣٤، وإبراهيم، حسن إبراهيم، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي ٣/ ٣٤٤ ـ ٣٤٥.

(٧) المرجع الأول نفسه، ص٤٣ ـ ٤٤.

الثالث أجلّ العصور وأسعدها بخدمة السنة النبوية وتمحيصها ونقد رواتها، وكل من أتى بعد ذلك فعيال على المتقدمين إلا قليلاً.

وأشهر كتب الحديث إنما ظهرت في هذا القرن، من ذلك: صحيح البخاري، وصحيح مسلم، وسنن أبي داود، وسنن النسائي، وجامع الترمذي، وسنن ابن ماجه، ومسند الإمام أحمد بن حنبل، والمنتقى لابن الجارود[1]، ومصنف ابن أبي شيبة[2]، ومصنف سعيد بن منصور[3]، ومسند إسحاق بن راهويه، وعبد بن حميد[4]، والدارمي، وأبي يعلى[5]، والحميدي[6].

وقد سلك المصنفون لكتب الحديث طريقتين مختلفتين: الأولى: التصنيف على الأبواب الفقهية وغيرها، فيذكر تحت كل باب ما يتعلق به من أحاديث. والطريقة الثانية: التصنيف على المسانيد، وهو أن يجمع في ترجمة كل صحابي ما عنده من أحاديث سواءٌ كان صحيحاً أم غير صحيح[7].

○ صيانة السنة من الدخيل:

لا شك أن تدوين السنّة كان من أجلِّ الأعمال التي حفظ الله بها هذا

---

(١) هو عبد الله بن علي بن الجارود، من حفاظ الحديث له المنتقى، وهو علامة بالحديث متقن، توفي سنة ٣٠٧هـ. الزركلي، الأعلام ٤/ ٢٤١.

(٢) هو الإمام عبد الله بن محمد بن أبي شيبة إبراهيم بن عثمان العيسى الكوفي، المشهور بأبي بكر بن أبي شيبة صاحب المصنف، كان من أحفظ أهل زمانه، وأعلمهم بالحديث، توفي سنة ٢٣٥هـ. العبر ١/ ٢٣١، وسير النبلاء ١١/ ١٢٢، والبداية والنهاية ١٠/ ١٣٥.

(٣) هو سعيد بن منصور بن شعبة، نزيل مكة، ثقة مصنف، كان لا يرجع عما في كتابه لشدة وثوقه به، توفي سنة ٢٢٧هـ. ابن حجر، تقريب التهذيب ١/ ٣٠٦.

(٤) هو عبد بن حميد بن نصر، من حفاظ الحديث، من كتبه: مسند كبير وتفسير، توفي سنة ٢٤٩هـ. الزركلي، الأعلام ٤/ ٤١.

(٥) هو الإمام القاضي محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن حمدان البغدادي المشهور بأبي يعلى الفراء، قال الذهبي: «كان إماماً لا يدرك قراره ولا يشق غباره، وجميع الطائفة معترفون بفضله، ومغترفون من بحره»، توفي سنة ٤٥٨هـ. العبر ٢/ ٣٠٩، وسير أعلام النبلاء ١٨/ ٨٩، وابن كثير، البداية والنهاية ١٢/ ٩٤.

(٦) الخولي، تاريخ فنون الحديث، ص٤٩ ـ ٥٠.

(٧) المرجع نفسه، ص٤٥.

الدِّين، ولكن كان لا بد من أن يصاحب هذا التدوين، ما يثبت صحة نسبة هذه الأخبار إلى رسول الله ﷺ، لأن التدوين شمل كما تقدم الصحيح وغير الصحيح، وقلة هم المحدثون الذين التزموا تدوين الصحيح فقط، لذلك استتبع التدوين القيام بجهود ضخمة ودراسات مستفيضة، بذلت من أجل الوصول إلى صحة الأخبار والتوثق منها، ونتج عن هذه الدراسات ذلك التراث الضخم الذي عرف بعلوم الحديث. وقد صبت بعض هذه الدراسات اهتمامها على أسانيد الروايات، بينما صبت الدراسات الأخرى اهتمامها على المتون، وسأتناول الحديث عن كلتا الدراستين:

◆ ١ ـ العناية بالسند:

بدأ اهتمام الرواة بذكر السند منذ بداية رواية الحديث، حيث كان الشاهد من الصحابة يُبلغ الغائب، وحيث كان الصحابة يتناوبون في حضور مجلسه ﷺ، ثم ينقل كل منهما للآخر ما سمع من رسول الله ﷺ، ثم ألزم أبو بكر الصديق رضي الله عنه الرواة بذكر الأسانيد، وتبعه على ذلك عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب رضي الله عنهما، ودأب الناس يتثبتون في سماع الرواية، ويطلبون ذكر الطريق الذي تحمَّل منه الراوي الحديث، ولا سيما عقب قيام الفتنة التي أودت بحياة الخليفتين عثمان وعلي رضي الله عنهما، حيث ظهرت الفرق الإسلامية السياسية والعقدية والفقهية، وانتشر بين الناس عدم الثقة، ولاح في الأفق كذب بعض الرواة، فأصبح التفتيش عن الإسناد ضرورة ملحة وأمراً لازماً[١].

يقول ابن سيرين[٢]: «لم يكونوا يسألون عن الإسناد، فلما وقعت الفتنة قالوا: سموا لنا رجالكم، فينظر إلى أهل السنة، فيؤخذ حديثهم، وينظر إلى أهل البدع، فلا يؤخذ حديثهم»[٣]. ويقول عبد الله بن المبارك: «الإسناد من الدين، ولولا الإسناد لقال من شاء ما شاء»[٤]. ويقول الحاكم النيسابوري:

---

(١) فلاتة، عمر بن حسن، الوضع في الحديث ٢/ ١٣ ـ ٢١.

(٢) هو محمد بن سيرين البصري، إمام وقته في علوم الدين بالبصرة، تابعي، اشتهر بالورع وتعبير الرؤيا، توفي سنة ١١٠هـ. الزركلي، الأعلام ٧/ ٢٥.

(٣) مسلم، صحيح مسلم ١/ ١٥.

(٤) المرجع نفسه ١/ ١٥.

«فلولا الإسناد وطلب هذه الطائفة له، وكثرة مُواظبتهم على حفظه، لدرس منار الإسلام، ولتمكن أهل الإلحاد والبدع فيه بوضع الأحاديث، وقلب الأسانيد، فإن الأخبار إذا تعرت عن وجود الأسانيد فيها كانت بتراً»[1].

وكانت القاعدة عند علماء الحديث: «أن المحدث إذا ساق الحديث بسنده، فقد برئت عهدته منه، ولا مسؤولية عليه في روايته، ما دام قد قرن معه الوسيلة التي تمكن العالم من معرفة ما إذا كان الحديث صحيحاً أو غير صحيح، ألا وهي الإسناد»[2]، أو على حد تعبيرهم: «من أسند الحديث فقد أحالك على إسناده والنظر في أحوال رواته والبحث فيهم»[3].

فذكر الإسناد وحده لا يكفي لمعرفة ما إذا كان الحديث مقبولاً أو غير مقبول، بل لا بد من معرفة أمور أخرى مثل حالة الرواة، ومقادير عدالتهم وضبطهم، لذلك نشأ علم الجرح والتعديل والحكم على الرجال، وكانت بدايته من رسول الله ﷺ، واضطلع به كثير من الصحابة، وسار على نهجهم الأئمة الجهابذة إنقاذاً لدين الله وشريعته أن يقع فيها ما وقع في الشرائع السابقة، وصيانة لحديث رسول الله من الدخيل[4].

قال الترمذي: «فما حملهم ـ يعني المحدثين ـ على ذلك عندنا والله أعلم إلا النصيحة للمسلمين، لا نظن أنهم أرادوا الطعن على الناس أو الغيبة، إنما أرادوا أن يبينوا ضعف هؤلاء، ولكي يُعرفوا، لأن بعضهم كان صاحب بدعة، وبعضهم كان متهماً في الحديث، وبعضهم كانوا أصحاب غفلة وكثرة خطأ، فأراد هؤلاء الأئمة أن يبينوا أحوالهم، شفقة على الدين وتبييناً، لأن الشهادة في الدين أحق أن يتثبت فيها من الشهادة في الحقوق والأموال»[5].

وقد تكلم في الجرح والتعديل خلق لا يحصون عدداً، وصنفت فيه كتب

---

(١) الحاكم النيسابوري، معرفة علوم الحديث، ص٦.
(٢) الألباني، مقدمة اقتضاء العلم العمل، ص١٥٤.
(٣) تدريب الراوي ١/٢٩٧.
(٤) الخولي، معرفة علوم الحديث، ص١٩٩، والحجوي، الفكر السامي ١/٣٠٨ ـ ٣٠٩.
(٥) ابن رجب الحنبلي، عبد الرحمن بن أحمد، شرح علل الترمذي ١/٤٣ ـ ٤٤.

كثيرة ومتنوعة، فمنها المفردة لبيان الرواة الثقات، ومنها المفردة لبيان الضعفاء والمجروحين، ومنها كتب لبيان الرواة الثقات والضعفاء، ومن جهة أخرى فإن بعض هذه الكتب عام لذكر رواة الحديث، بغض النظر عن رجال كتاب أو كتب خاصة من كتب الحديث.

ويعتبر عمل علماء الجرح والتعديل في تصنيف هذه الكتب عملاً رائعاً مهماً جباراً، إذ قاموا بمسح دقيق لتراجم جميع رواة الحديث من حيث أسماؤهم وكناهم وألقابهم، ومعرفتهم وجهالتهم ومواليدهم ووفياتهم وطبقاتهم، وبيان الجرح أو التعديل الموجه إليهم أولاً ثم بيان من أخذوا عنه ومن أخذ عنهم وأين رحلوا، ومتى التقوا ببعض الشيوخ، وما إلى ذلك من تحديد زمنهم الذي عاشوا فيه ليعرف اتصال السند وانقطاعه، وذكروا صيغ تحمل الرواة وأداءهم لكشف التدليس، وغير ذلك مما لم يسبقوا إليه، بل لم تصل الأمم المتحضرة في هذا العصر إلى قريب مما صنعه علماء الحديث، من وضع هذه الموسوعات الضخمة في تراجم الرجال ورواة الحديث، فحفظوا على مدى الأيام التعريف الكامل برواة الحديث ونقلته[(١)]، ولذلك قال المستشرق المحقق مرجليوث[(٢)]: «ليفتخر المسلمون ما شاؤوا بعلم حديثهم»[(٣)].

وسأذكر فيما يلي أسماء أبرز كتب الجرح والتعديل:

١ ـ التاريخ الكبير: للبخاري وهو عام للرواة الثقات والضعفاء.

٢ ـ الجرح والتعديل: لابن أبي حاتم الرازي، وهو عام كذلك للرواة الثقات والضعفاء.

٣ ـ الثقات: لابن حبان وهو خاص بالثقات.

---

(١) الطحان، محمود، تيسير مصطلح الحديث، ص١٤٩، وفلاتة، عمر، الوضع في الحديث ١/ ١٣.

(٢) هو دافيد صموئيل مرجليوث، من كبار المستشرقين، من أعضاء المجمع العلمي العربي بدمشق، والمجمع اللغوي البريطاني، اشتهر بكثرة ما نشره من مؤلفات العرب مع ترجمتها إلى الإنكليزية، ولم يكن فيها منصفاً رغم سعة اطلاعه على ما في الإسلام، توفي سنة ١٩٤٠م. الزركلي، الأعلام ٣/ ٤.

(٣) مقدمة الجرح والتعديل، لعبد الرحمن بن أبي حاتم الرزي ١/ ٢.

٤ ـ الكامل في الضعفاء: لابن عدي وهو خاص بتراجم الضعفاء.

٥ ـ الكمال في أسماء الرجال: لعبد الغني المقدسي، وهو كتاب عام للرواة الثقات والضعفاء إلا أنه محصور برجال الكتب الستة.

٦ ـ تهذيب التهذيب: لابن حجر، وهو تهذيب لكتاب الكمال.

٧ ـ ميزان الاعتدال: للذهبي، وهو كتاب خاص بالضعفاء والمتروكين.

٨ ـ لسان الميزان: لابن حجر، استدرك فيه ما فات الإمام الذهبي في ميزانه فضم نحو أربعة عشر ألف ترجمة وثلاثمائة وثلاث وأربعين.

◆ ٢ ـ العناية بالمتن:

لم تقتصر عناية المسلمين على أسانيد الأحاديث فقط، بل اتجهت عنايتهم إلى المتون أيضاً، فوقف العلماء على حال المروي، من حيث سلامته من العلل القادحة، وخاصة العلل الخفية، والتي لا يتفطن لها إلا الأذكياء الأثبات. قال ابن حجر رحمه الله: «وهو من أغمض أنواع علوم الحديث، وأدقها، ولا يقوم به إلا من رزقه الله تعالى فهماً ثاقباً وحفظاً واسعاً، ومعرفة تامة بمراتب الرواة، وملكة قوية بالأسانيد والمتون»[١].

كما عنوا بالوقوف على سلامة المتون من الشذوذ، وهو أن يكون المتن مخالفاً للمحفوظ المعروف. وقد قاموا بوضع الشروح لمتون الأحاديث، والمعاجم لبيان غريب ألفاظها والمصنفات لعللها وناسخها ومنسوخها وصحيحها وضعيفها وموضوعها، وترتيب أطرافها، وتصنيف أبوابها، وجمع متفرقاتها[٢].

والمقصود أن سنة رسول الله ﷺ، حظيت من علماء الأمة باهتمام وعناية فاقت كل توقع، الأمر الذي جعلها في غاية الحفظ من الطارئ والدخيل، وجعل الاطمئنان إليها أمراً لا يعتريه أي لبس ولا يخالجه أي شك.



---

(١) ابن حجر، شرح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، ص٣٢.

(٢) فلاتة، عمر، الوضع في الحديث، ص١٣.

المبحث الثاني

خطوات تجديد علم السنة في الزمن الحاضر

تبين لنا فيما سبق أن علم الحديث لقي من المسلمين عناية لم يلقها علم آخر، ولم تكن تلك العناية غاية بحد ذاتها بل كانت وسيلة إلى معرفة الحديث، ما يقبل منه وما لا يقبل، وذلك لأن الحكم على الحديث أصل لكل ما عداه، فلا يقبل اعتقاد ولا تفسير مفسر ولا حكم فقيه إلا بعد صحة ما يستند إليه من أخبار. يقول الإمامان أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه: «إن العالم إذا لم يعرف الصحيح والسقيم، والناسخ والمنسوخ من الحديث لا يسمى عالماً»[1].

ولكن الواقع المشاهد أن علوم الحديث المتنوعة التي أبدع فيها المسلمون أيما إبداع والتي عرفت باسم مصطلح الحديث ظلت في كثير من الأحيان علوماً نظرية، دون تطبيق عملي، وظلت مواد خاماً لم يُستفد منها، خاصة بعد شيوع القول بإغلاق باب الاجتهاد، سوى ما قام به بعض الجهابذة على امتداد العصور الإسلامية إلا أنه ظل جهداً ضئيلاً، أما سيول الأحاديث المنتشرة في شتى العلوم الشرعية، والتي ساقها مؤلفوها على طريقة المحدثين «قمِّش ثم فتش»[2]، أو حسب قاعدتهم السابق ذكرها: «من أسند الحديث فقد أحالك على إسناده والنظر في أحوال رواته والبحث عنهم»[3]، فظلت دون تخريج ودون بيان لصحيحها من سقيمها، مع أنها الموارد التي ينهل منها الباحث والواعظ والمؤلف والخطيب مادته، لذلك يجب، من أجل تجديد علم السنة، القيام بالخطوات التالية:

١ ـ أن تُولى علوم الحديث المختلفة، وخاصة علم تخريج الحديث العناية

---

(١) فلاتة، عمر، الوضع في الحديث، ص١٣.
(٢) الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح الترغيب والترهيب، ص٢٠.
(٣) السيوطي، تدريب الراوي ١/ ٢٩٧.

الكافية في جميع المعاهد والمدارس والجامعات الإسلامية، وأن يدرب الطلاب عملياً على كيفية تخريج الأحاديث والحكم عليها، حتى لا تبقى علوم مصطلح الحديث مجرد علوم نظرية تدرس للبركة فقط.

٢ ـ أن تجري عملية مسح شامل لكتب التراث ويتم تخريج ما لم يخرَّج من أحاديثها من قبل مجمعات علمية متخصصة وتوضع لها الفهارس اللازمة لتسهيل الوصول إلى الأحاديث المطلوبة.

٣ ـ أن يلتزم كل المؤلفين والمحققين والخطباء والوعاظ والمدرسين ببيان درجة الأحاديث التي يذكرونها، وأن لا يكتفوا بعزوها إلى مصادرها، لأن هذا لا يسمن ولا يغني في معرفة الحديث الصحيح من غيره، وبذلك لا نقع في وعيد قوله ﷺ: «كفى بالمرء كذباً أن يحدث بكل ما سمع»[١].

يقول الإمام مسلم: «وإنما ألزموا أنفسهم الكشف عن معايب رواة الحديث وناقلي الأخبار وأفتوا بذلك لما فيه من عظيم الخطر، إذ الأخبار في أمر الدين إنما تأتي بتحليل أو تحريم، أو أمر أو نهي، أو ترغيب أو ترهيب، فإذا كان الراوي لها ليس بمعدن للصدق والأمانة، ثم أقدم على الرواية عنه من قد عرفه ولم يبين ما فيه لغيره ممن جهل معرفته كان آثماً بفعله ذلك، غاشاً لعوام المسلمين، إذ لا يؤمن على بعض من سمع تلك الأخبار أن يستعملها أو يستعمل بعضها، ولعلها أو أكثرها أكاذيب لا أصل لها»[٢].

يقول الشيخ أحمد شاكر: «والذي أراه أن بيان الضعف في الحديث الضعيف واجب على كل حال، لأن ترك البيان يوهم المطلع عليه أنه حديث صحيح، خصوصاً إذا كان الناقل من علماء الحديث الذين يرجع إلى قولهم في ذلك»[٣].

وفي نهاية هذا المبحث أشير إلى أن مما يبشر بالخير ما تشهده الساحة

---

(١) مسلم، المقدمة، باب النهي عن الحديث بكل ما سمع، رقم ٦.

(٢) مسلم، صحيح مسلم ٦/١.

(٣) شاكر، أحمد، الباعث الحثيث في علوم الحديث، ص١٠١.

الإسلامية في الآونة الأخيرة من عودة قوية صادقة للسنة النبوية، وتصفيتها من الدخيل عليها، وقد بتنا نرى جمهور المؤلفين يعنى بتخريج ما يذكره من أحاديث، وأكثر الجامعات الإسلامية تلزم طلابها المتقدمين برسائل علمية بتخريج الآثار التي يذكرونها، هذا عدا عن الحركة الواسعة في تخريج كتب التراث، واعتماد جهاز الحاسوب «الكمبيوتر» في إعداد الموسوعات الحديثية، حيث يتم تخزين مئات كتب الحديث والتراجم والتخريج والشروح في القرص المرن الواحد مع السرعة الفائقة والسهولة البالغة في البحث عن الحديث وعزوه إلى مصادره والحكم على درجته والتعرف على شروح العلماء له، فلله الحمد على فضله وكرمه.



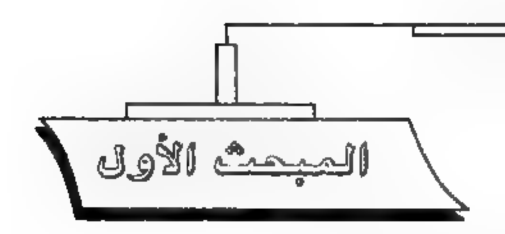
الفصل الخامس

التجديد في علم التفسير

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: أنواع التفسير وتاريخ نشأتها.

المبحث الثاني: تجديد علم التفسير في وقتنا المعاصر.



أنواع التفسير وتاريخ نشأتها

○ ١ ـ نشأة التفسير بالمأثور:

أول من فسر آيات القرآن الكريم هو رسول الله ﷺ، فقد بيَّن لأصحابه معاني القرآن كما بين لهم ألفاظه، قال أبو عبد الرحمن السُّلَمي: «حدثنا الذين كانوا يقرئوننا القرآن، كعثمان بن عفان، وعبد الله بن مسعود وغيرهما: أنهم كانوا إذا تعلموا من النبي ﷺ عشر آيات لم يجاوزوها حتى يتعلموا ما فيها من العلم والعمل، قالوا: فتعلمنا القرآن والعلم والعمل جميعاً»(١).

وعن ابن مسعود رضي الله عنه قال: «كان الرجل منا إذا تعلم عشر آيات لم يجاوزهن حتى يعرف معانيهن والعمل بهن»(٢).

ولذلك كانوا يبقون مدة في حفظ السورة، قال أنس رضي الله عنه: «كان الرجل إذا قرأ البقرة وآل عمران جدَّ في أعيننا»(٣)، وأقام ابن عمر على حفظ البقرة عدة سنين(٤). قال ابن تيمية: «قال الله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ﴾ [النساء: ٨٢]، وقال: ﴿أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ﴾ [المؤمنون: ٦٨]، وتدبر الكلام بدون فهم معانيه لا يمكن. ومن المعلوم أن كل كلام فالمقصود منه فهم معانيه دون مجرد ألفاظه، فالقرآن أولى بذلك. وأيضاً فالعادة تمنع أن يقرأ قوم كتاباً في فن من العلم، كالطب والحساب، ولا يشرحونه، فكيف بكلام الله تعالى الذي هو عصمتهم، وبه نجاتهم وسعادتهم، وقيام دينهم ودنياهم»(٥).

---

(١) الطبري، تفسير الطبري ١/ ٦٠.
(٢) المرجع نفسه ١٥/ ٦٠.
(٣) أحمد، رقم الحديث ١١٧٦٩.
(٤) مالك، الموطأ، باب ما جاء في القرآن، حديث رقم ٤٢٨.
(٥) ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ص٢١.

ومن بعد الرسول ﷺ قام الصحابة بتفسير القرآن الكريم لمن بعدهم كما تعلَّموه من رسول الله ﷺ، وقد اشتهر منهم وبرع في التفسير جماعة من علمائهم وكبرائهم، منهم ابن مسعود الذي قال عن نفسه: «والذي لا إله غيره ما نزلت آية من كتاب الله إلا وأنا أعلم فيمن نزلت، وأين نزلت، ولو أعلم مكان أحد أعلم بكتاب الله منّي تناله المطايا لأتيته»[1]. ومنهم ابن عباس الحبر والبحر الذي أصبح ترجمان القرآن ببركة دعاء النبي ﷺ له حيث قال: «اللهم فقِّهه في الدين وعلمه التأويل»[2]، وقال فيه ابن مسعود ﷺ: «نِعم ترجمان القرآن ابن عباس»[3].

وقد توسع ابن عباس في تفسير القرآن، واستعان عليه بكثرة ما روى من السنة، وبأشعار العرب الذين نزل القرآن بلغتهم، وبذلك عُدَّ أول من أخذ تفسير القرآن من الشعر العربي وأمثالهم وخطبهم[4]. ثم تناقل التابعون التفسير عن الصحابة، وعرفوا منهم إجماله وتفصيله وناسخه ومنسوخه، وتكلموا في بعض الآيات بالاستنباط والاستدلال[5].

وبرع منهم جماعة، من أشهرهم مجاهد[6]، وعطاء بن أبي رباح[7]،

---

(١) مسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل عبد الله بن مسعود وأمه، رقم الحديث ٤٥٠٢.

(٢) البخاري، كتاب العلم، باب قول النبي ﷺ: «اللهم علّمه الكتاب» ٧٣، رقم الحديث ٧٥، ١٤٣، ٣٧٥٦، ومسلم، رقم الحديث ٢٤٧٧، والنسائي في فضائل الصحابة، رقم الحديث ٧٤، ٧٥، ٧٦، والترمذي، رقم الحديث ٣٨٢٣، وابن ماجه، رقم الحديث ١٦٦.

(٣) الطبري، تفسير الطبري ١/ ٦٥، وأحمد في الفضائل، رقم الحديث ١٥٥٨.

(٤) الحجوي، الفكر السامي ١/ ٢٧٣.

(٥) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص٤٨٦، وابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ص٢٣.

(٦) هو مجاهد بن جبر أبو الحجاج المكي مولى بني مخزوم، تابعي مفسر من شيوخ الإقراء والتفسير، أخذ عن ابن عباس، قال ابن معين: مجاهد ثقة، توفي سنة ١٠٤هـ وهو ساجد. الذهبي، سير أعلام النبلاء ٤/ ٤٤٩، والزركلي، الأعلام ٥/ ٢٧٨.

(٧) هو التابعي الجليل، والفقيه الكبير عطاء بن أبي رباح، فقيه أهل الحجاز، من أفضل أهل زمانه، ومن أحسن الناس صلاة وأدومهم ذكراً، كان ثقة كثير الحديث، توفي سنة ١١٤هـ. الذهبي، سير أعلام النبلاء ٥/ ٧٨، وتهذيب التهذيب ٧/ ٩٩.

وعكرمة مولى ابن عباس، وطاووس[١]، وأبو الشعثاء، وسعيد بن جبير[٢]، وزيد بن أسلم، ومن هؤلاء من تلقى جميع التفسير عن الصحابة كما قال مجاهد: «عرضت المصحف على ابن عباس، ثلاث عرضات، أوقفه عند كل آية منه وأسأل عنها»[٣].

وعن أبي مليكة[٤] قال: «رأيت مجاهداً سأل ابن عباس عن تفسير القرآن ومعه ألواحه، قال: فيقول ابن عباس: اكتب، حتى سأله عن التفسير كله، ولهذا كان سفيان الثوري يقول: إذا جاءك التفسير عن مجاهد فحسبك به»[٥].

ولما صارت المعارف علوماً ودوِّنت الكتب، دونت تلك المنقولات عن الصحابة والتابعين في مدوَّنات، إلا أن هذه المنقولات اختلطت بالإسرائيليات التي كانت عند أهل الكتاب، خاصة فيما يتعلق ببدء الخليقة وسير الأنبياء، واشتملت على الغث والسمين والمقبول والمردود[٦].

وكان التدوين للتفسير يتم بطريقتين: طريقة التأليف في التفسير على أنه جزء من الحديث، فنجد في كتب الحديث كالبخاري مثلاً كتاباً مخصصاً للتفسير، وطريقة التأليف في التفسير على سبيل الاستقلال كما فعل ابن جرير الطبري في كتابه جامع البيان في تفسير القرآن، واستمر التأليف بهاتين الطريقتين حتى نهاية القرن الثالث الهجري، حيث دخل التفسير مرحلة جديدة اشتغل فيها خلائق كثيرون في التفسير على طريقة اختصار الأسانيد، ونقل

---

(١) هو الإمام التابعي مولى ابن عباس عكرمة بن عبد الله البربري المدني، أحد الأعلام، المفسر الكبير، كان كثير التنقل في الأقاليم، وكان الأمراء تكرمه وتصله، توفي سنة ١٠٧هـ. العبر ١/ ١٠٠، والبداية والنهاية ٩/ ٢٤٤ ـ ٢٥٠.

(٢) هو سعيد بن جبير بن هشام الأسدي، الفقيه المفسر أحد الأعلام التابعين، وهو ممن قام بوجه الحجاج لظلمه وعدوانه فقتله سنة ٩٥هـ. العبر ١/ ٨٣، وابن حجر، تهذيب التهذيب ٤/ ١١.

(٣) الطبري، تفسير الطبري ١/ ٦٥.

(٤) هو عبد الله بن عبيد الله بن أبي مليكة التيمي المكي، قاضٍ من رجال الحديث الثقات، توفي سنة ١١٧هـ. الزركلي، الأعلام ٤/ ٢٣٦.

(٥) الطبري، تفسير الطبري ١/ ٦٥.

(٦) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص٤٨٦.

الأقوال من غير عزوها إلى قائليها وولع المفسرون بالإكثار من الأقوال، فدخل الدخيل أكثر من ذي قبل، والتبس الصحيح بالعليل، وساعد ذلك على شيوع الإسرائيليات ورواج الروايات الواهيات، والقصص والأحاديث المختلفة المكذوبة[1].

وهكذا انحرف التفسير بالمأثور وتكدرت منابعه، واستطاع أصحاب النزعات المنحرفة أن يدخلوا أقوالهم في التفسير وينسبوها إلى الصحابة، ثم جاء من بعدهم فنقلوها دون تحرّ عن صحتها، فاغتر بها الكثيرون وظنوها صحيحة.

○ ٢ ـ نشأة التفسير بالرأي:

يقول ابن خلدون: «ثم إنه نظراً لاختلاط اللغة احتيج إلى ضبط المعاني بالعلوم اللسانية من الإعراب والبلاغة وصار التفسير تفسيران: نقلي مسند إلى الآثار المنقولة عن السلف... والصنف الآخر من التفسير يرجع إلى اللسان من معرفة اللغة والإعراب والبلاغة في تأدية المعنى بحسب المقاصد والأساليب، وهذا الصنف من التفسير قل أن ينفرد عن الأول، إذ الأول هو المقصود بالذات وإنما جاء هذا بعد أن صار اللسان وعلومه صناعة»[2].

وقد اختلف العلماء في جواز التفسير بغير المأثور، فذهب فريق من العلماء إلى عدم جواز التفسير بغير المأثور، ولو كان المفسر أديباً متمكناً في علم اللغة ومعرفة الأدلة والآثار، وذهب فريق آخر إلى جواز التفسير بالرأي والاجتهاد لمن توافرت فيه شروط التفسير اللازمة وهذا رأي الأكثرين من السلف الصالح والعلماء[3].

○ أدلة القائلين بمنع التفسير بالرأي والاجتهاد:

استدل القائلون بمنع التفسير بالرأي والاجتهاد بما يلي:

---

(١) أبو شهبة، الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، ص٧٣ ـ ٧٤.

(٢) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص٤٨ ـ ٤٨٨.

(٣) الجبوري، أبو اليقظان عطية، دراسات في التفسير ورجاله، ص٤٢. وأبو شهبة محمد بن محمد، الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، ص٧٧.

١ ـ ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ»[١].

قال الماوردي[٢]: «قد حمل بعض المتورعة هذا الحديث على ظاهره، وامتنع من أن يستنبط معاني القرآن باجتهاده ولو صحبها الشواهد ولم يعارض شواهدها نص صريح»[٣].

٢ ـ عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: «من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار»[٤].

٣ ـ تحرج جماعة من السلف من الصحابة فمن بعدهم من الكلام في تفسير القرآن، من ذلك ما نقل عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه أنه قال: «أي أرض تقلني، وأي سماء تظلني، إذا قلت في كتاب الله ما لا أعلم»[٥].

ومن ذلك ما ذكره أنس عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قرأ على المنبر: ﴿وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا﴾ فقال: «هذه الفاكهة قد عرفناها، فما الأبّ؟ ثم رجع إلى نفسه فقال: إن هذا لهو التكلف يا عمر»[٦].

---

(١) الترمذي، سنن الترمذي، كتاب تفسير القرن عن رسول الله، باب ما جاء في الذى يفسر القرآن برأيه، رقم الحديث ٢٨٧٦، وقد ضعَّف الشيخ الألباني سنده في تعليقه على مشكاة المصابيح، رقم الحديث ٢٣٥.

(٢) هو علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري الفقيه الشافعي، له مصنفات كثيرة، منها: الأحكام السلطانية، والحاوي، والإقناع في الفقه، وأدب الدين والدنيا، والتفسير، توفي سنة ٤٥٠هـ. انظر ترجمته في: طبقات الفقهاء للشيرازي، ص١٣١، وطبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٣/ ٣٠٣.

(٣) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ٢/ ٣٩٥.

(٤) الترمذي، كتاب تفسير القرآن عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في الذي يفسر القرآن برأيه، رقم الحديث ٢٨٧٤، والنسائي في السنن الكبرى، رقم الحديث ٤٠٨٤، وأحمد في المسند، رقم الحديث ١٩٦٥، وسنده ضعيف، كما في تعليق الشيخ الألباني على مشكاة المصابيح، رقم الحديث ٢٣٤.

(٥) ابن أبي شيبة، رقم الحديث ٣٠١٠٧، وابن عبد البر، جامع العلوم والحكم ٢/ ٥٢، والطبري في التفسير ١/ ٥٨.

(٦) الطبري، تفسير الطبري ١٢/ ٤٥١، وابن أبي شيبة في المصنف، رقم الحديث ٣٠١٠٥.

وكان سعيد بن المسيب إذا سئل عن تفسير آية من القرآن قال: «إنا لا نقول في القرآن شيئاً»[1].

ونقل ابن جرير عن عبيد الله بن عمر[2]، قال: «لقد أدركت فقهاء المدينة، وإنَّهم ليعظمون القول في التفسير، منهم سالم بن عبد الله[3]، والقاسم بن محمد[4]، وسعيد بن المسيب[5]، ونافع[6]»[7].

○ مناقشة أدلة المانعين من التفسير بالرأي:

ناقش المجيزون للتفسير بالرأي والاجتهاد أدلة المانعين فقالوا:

١ ـ أما الحديثان المرويان عن رسول الله ﷺ ففي صحتهما نظر، وقد حكم عليهما علماء الحديث بالضعف، وعلى فرض صحتهما فهما محمولان على من يفسر القرآن بمجرد رأيه وهواه من غير استناد إلى المأثور، ودون تمكّن من معرفة لسان العرب الذي به نزل القرآن.

---

(١) الطبري، تفسير الطبري ١/ ٦٢.

(٢) هو عبيد الله بن عمر بن حفص بن عاصم ابن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، أحد الفقهاء السبعة والعلماء الأثبات بالمدينة، كان من سادات المدينة ومن أشراف قريش، توفي سنة ١٤٧هـ. الزركلي، الأعلام ٤/ ٣٥١.

(٣) هو التابعي الإمام ابن عبد الله بن عمر بن الخطاب العدوي المدني، الفقيه القدوة، لم يكن في زمانه أشبه بمن مضى من الصالحين في الفضل والزهد منه، قال أحمد: أصح الأسانيد الزهري عن سالم عن أبيه، توفي سنة ١٠٦هـ. العبر ١/ ٩٩، وسير النبلاء ٤/ ٤٥٧، وطبقات ابن سعد ٥/ ١٩٥.

(٤) هو القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق، أحد الفقهاء السبعة في المدينة، كان صالحاً من سادات التابعين عمي في آخر أيامه، وتوفي سنة ١٠٧هـ. الزركلي، الأعلام ٦/ ١٥.

(٥) هو سعيد بن المسيب بن حزن إمام التابعين وأعلمهم، كان من العباد الزاهدين، كان من أحفظ الناس لأحكام عمر حتى سمي راوية عمر، توفي في المدينة سنة ٩٤هـ. العبر ١/ ٨٢، والذهبي، سير أعلام النبلاء ٤/ ١١٧.

(٦) هو الإمام التابعي أبو عبد الله نافع، مجهول النسب ديلمي الأصل معروف بمولى عبد الله بن عمر، كان من أئمة التابعين بالمدينة، وكان علامة في الفقه كثير الرواية للحديث، توفي سنة ١١٧هـ. العبر ١/ ١١٣، وتقريب التهذيب ٢/ ٢٩٦.

(٧) الطبري، تفسير الطبري ١/ ٦٢.

قال البيهقي في الحديث الأول: «إن صح أراد، والله أعلم، الرأي الذي يغلب من غير دليلٍ قام عليه، وأما الذي يشهده برهان فالقول به جائز»[1].

وقال في المدخل: «في هذا الحديث نظر، وإن صح... فقد يكون المراد به من قال فيه برأيه من غير معرفة منه بأصول العلم وفروعه، فيكون موافقته للصواب إن وافقه من حيث لا يعرفه غير محموده»[2].

وقال ابن الأنباري[3] في الحديث الأول: «حمله أهل العلم على أنَّ الرأي معنيٌّ به الهوى. فمن قال في القرآن قولاً يوافق هواه، فلم يأخذه عن أئمة السلف وأصاب فقد أخطأ، لحكمه على القرآن بما لا يعرف أصله، ولا يقف على مذاهب أهل الأثر والنقل فيه». وقال بشأن الحديث الثاني: «له معنيان: أحدهما من قال في مشكل القرآن بما لا يعرف، من مذاهب الأوائل من الصحابة والتابعين، فهو متعرض لسخط الله تعالى، والآخر وهو الأصح، من قال في القرآن قولاً يعلم أن الحق غيره فليتبوأ مقعده من النار»[4].

٢ ـ وأجابوا عن الآثار المنقولة عن السلف في تهيبهم من التفسير، بأنه تهيب من التفسير بما لا علم لهم به، أما من تكلم بما يعلم فلا حرج عليه.

قال ابن تيمية: «فهذه الآثار الصحيحة وما شاكلها عن أئمة السلف، محمولة على تحرجهم من الكلام في التفسير بما لا علم لهم به، فأما من تكلم بما يعلم من ذلك لغة وشرعاً فلا حرج عليه، ولهذا روي عن هؤلاء وغيرهم أقوال في التفسير، لأنهم تكلموا فيما علموه، وسكتوا عمّا جهلوه، وهذا هو الواجب على كل أحد، فإنه كما يجب السكوت عمّا لا علم له به، فكذلك يجب القول فيما سئل عنه مما يعلمه، لقوله تعالى: ﴿لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُۥ﴾ [آل عمران: ١٨٧]، ولما جاء في الحديث المروي من طرق: من سئل

---

(١) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ٢/ ٣٩٥.

(٢) المرجع نفسه ٢/ ٣٩٥.

(٣) لعله محمد بن القاسم أبو بكر الأنباري، من أعلم أهل زمانه بالأدب واللغة، ومن أكثر الناس حفظاً للشعر والأخبار، قيل: كان يحفظ ثلاثمائة ألف شاهد في القرآن، له مصنفات كثيرة، توفي سنة ٣٢٨هـ. الزركلي، الأعلام ٧/ ٢٢٦.

(٤) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ٢/ ٣٩٦.

عن علم فكتمه أُلجم يوم القيامة بلجام من نار[1]»[2].

٣ ـ وقال المجيزون لتفسير القرآن بالرأي: إن تفسير القرآن بالمأثور المروي عن الرسول ﷺ والصحابة والتابعين قليل، وهو لم يستوعب كل آيات الكتاب الكريم، هذا إلى ما فيه من الضعيف والموضوع والإسرائيليات وهو شيء كثير، ولا سيما في الآيات الكونية، التي يتجدد العلم فيها عصراً بعد عصر، فلو لم يفتح باب الاجتهاد في التفسير، لاستعجم شيء غير قليل من آيات القرآن الكريم، وبقيت غير مفهومة المعنى، ولا معروفاً منها المراد، وهذا ينافي كونه كتاب الهداية الكبرى، والمرشد الأعظم للبشرية في عصورها المتعاقبة، والمعجزة العظمى، والآية الباقية لخاتم الأنبياء والمرسلين على مرّ الدهر[3].

٤ ـ واستدل المجيزون: بالآيات التي تحض على التأمل في القرآن والتفقه فيه وتدبر آياته مثل قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ﴾ [النساء: ٨٢]، وقوله: ﴿أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا۟ ٱلْقَوْلَ﴾ [المؤمنون: ٦٨]، وقوله: ﴿لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣].

قالوا: فإذا كان من غير الجائز تفسير القرآن بغير ما أثر، فإنّه لا يمكن التفقه في آيات القرآن ولا تدبر معانيها ولا استنباط الأحكام منها. قال الماوردي: «وهذا ـ يعني المنع من التفسير بالرأي ـ عدول عما تعبدنا الله بمعرفته من النظر في القرآن واستنباط الأحكام كما قال تعالى: ﴿لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾، ولو صح ما ذهب إليه، لم يعلم شيء بالاستنباط، ولما فهم الأكثر من كتاب الله شيئاً»[4].

---

(١) أبو داود، كتاب العلم، باب كراهية منع العلم ٣١٧٣، رقم الحديث ٣٦٥٨، والترمذي، كتاب العلم، باب ما جاء في كتمان العلم، رقم الحديث ٢٥٧٣، وابن ماجه، المقدمة، باب من سئل عن علم فكتمه، رقم الحديث ٢٦٠ ـ ٢٦١، وأحمد، رقم الحديث ٧٢٥٥، وهو حديث صحيح كما في صحيح الجامع الصغير، رقم الحديث ٦٢٨٤.

(٢) ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ص١٠٧ ـ ١٠٨.

(٣) أبو شهبة، الإسرائيليات والموضوعات، ص٨١.

(٤) الجبوري، دراسات في التفسير ورجاله، ص٤٤ ـ ٤٥.

لذلك فالصواب تقسيم التفسير بالرأي إلى قسمين:

◆ ١ ـ **تفسير ممدوح مقبول:**

و«هو: التفسير المبني على المعرفة الكافية بالعلوم اللغوية والقواعد الشرعية، والأصولية: أصول الدين، وأصول الفقه وعلم السنن والأحاديث، ولا يعارض نقلاً صحيحاً، ولا عقلاً سليماً، ولا علماً يقينياً ثابتاً مستقراً، مع بذل غاية الوسع في البحث والاجتهاد والمبالغة في تحري الحق والصواب، وتجريد النفس من الهوى، والاستحسان بغير دليل، مع مراقبة الله غاية المراقبة في كل ما يقول.

◆ ٢ ـ **تفسير مذموم مردود:**

وهو: التفسير من غير تأهل له بالعلوم التي لا بد منها للمفسر، أو التفسير بالهوى والاستحسان، أو التفسير المقصود به تأييد المذهب الفاسد، والرأي الباطل، أو تفسير المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله، وهذا اللّون من التفسير كثيراً ما يشتمل على المرويات الواهية، والباطلة»[١].

هذا وقد انحرف التفسير بالرأي انحرافاً بعيداً، ودخلت العقائد الباطلة العديد من كتب التفسير بسبب عدم التزام أصحابها لشروط التفسير الصحيح، وعدولهم عن مذاهب الصحابة والتابعين إلى ما يخالفها.

وقد ذكر ابن تيمية أنّ أكثر ما يقع الانحراف في التفسير بالرأي من جهتين:

الجهة الأولى: حين يعتقد قوم عقيدة ثم يحملون ألفاظ القرآن عليها.

والجهة الثانية: حين يفسر قوم القرآن بمقتضى اللسان العربي لكن من غير نظر إلى المتكلم بالقرآن، ومن نزل عليه القرآن، ومن خاطبهم القرآن.

فأصحاب الجهة الأولى: راعوا المعنى الذي رأوه واعتقدوه من غير التفات إلى ما تستحقه ألفاظ القرآن من الدلالة والبيان.

وأصحاب الجهة الثانية: راعوا مجرد اللفظ، وما يجوز أن يريد به عندهم

---

(١) أبو شهبة، الإسرائيليات والموضوعات، ص٨٢.

العربي من غير نظر إلى ما يصلح للمتكلم به ولسياق الكلام[1].

والمتأمل للانحراف في كتب التفسير يجد أكثره ناشئ من الجهة الأولى، حيث ولجت منها كل فرق الزيغ والضلال كالخوارج، والروافض، والجهمية والمعتزلة والقدرية والمرجئة وغيرهم.

يقول ابن أبي العز الحنفي موضحاً منهج هؤلاء في التعامل مع نصوص الشرع: «إنما يذكرون نصوص الكتاب والسنة للاعتضاد لا للاعتماد، إن وافقت ما ادعوا أن العقل دل عليه قبلوه، وإن خالفته أوَّلوه، وهذا فتح باب الزندقة، نسأل الله العافية»[2].

وقد سموا تحريفهم للنصوص إلى ما يوافق معتقدهم **تأويلاً** من باب التزيين والزخرفة لقولهم الباطل الذي هو عين التحريف، وذلك لأن التأويل الذي هو صرف اللفظ عن ظاهره ينقسم إلى قسمين[3]: تأويل صحيح، وتأويل باطل.

فالتأويل الصحيح ما دل عليه دليل، أما **التأويل الباطل** فهو الذي لا يدل عليه دليل، وهو الذي سلكه عامة أهل البدع والعقائد المنحرفة. يقول ابن أبي العز الحنفي: «فإنه قد صار اصطلاح المتأخرين في معنى التأويل: أنه صرف اللفظ عن ظاهره وبهذا تسلط المنحرفون على النصوص، وقالوا: نحن نتأول ما يخالف قولنا، فسموا التحريف تأويلاً، تزييناً له وزخرفة ليقبل»[4].

وقد تطور التأويل وتفاقم أمره على يد الفلاسفة والقرامطة والرافضة، وفسروا القرآن بأنواع لا ينقضي منها العجب[5]. من ذلك تفسير الشيعة لقوله تعالى: ﴿مَرَجَ ٱلْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ ۝١٩﴾ [الرحمن: ١٩]، بأن المراد بالبحرين: علي وفاطمة، والمراد بـ: ﴿ٱللُّؤْلُؤُ وَٱلْمَرْجَانُ﴾ [الرحمن: ٢٢] الحسن والحسين،

---

(١) ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ص٧١ ـ ٧٢.
(٢) ابن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، ص٢٣٧.
(٣) ابن عثيمين، شرح العقيدة الواسطية، ص٧١.
(٤) ابن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، ص٢٣٢.
(٥) ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ص٧٧.

وتفسيرهم للنبأ العظيم في قوله تعالى: ﴿عَمَّ يَتَسَآءَلُونَ ۝١ عَنِ ٱلنَّبَإِ ٱلْعَظِيمِ ۝٢﴾ [النبأ: ١، ٢]، بأنه علي بن أبي طالب، وتفسيرهم لأئمة الكفر في قوله تعالى: ﴿فَقَٰتِلُوٓاْ أَئِمَّةَ ٱلْكُفْرِ﴾ [التوبة: ١٢]، بطلحة والزبير، وللبقرة في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُواْ بَقَرَةً﴾ [البقرة: ٦٧]، بعائشة.

ومثل ذلك تفسيرات الصوفية الباطنية، كتفسيرهم لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِـَٔايَٰتِنَا سَوْفَ نُصْلِيهِمْ نَارًا﴾ [النساء: ٥٦]، أي نار شوق الكمال لاقتضاء غرائزهم بحسب استعدادهم ذلك، مع رسوخ الحجاب ولزومه، أو نار قهر من تجليات صفات قهره تعالى تناسب أحوالهم، أو نار شر نفوسهم وشهواتهم مع حرمانهم منها ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم﴾، رفعت حجبهم الجسمانية بانسلاخهم عنها، بدلناهم جلوداً غيرها جديدة ﴿لِيَذُوقُواْ ٱلْعَذَابَ﴾، نيران الحرمان ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَزِيزًا﴾، قوياً يقهرهم ويذلهم بذل صفات نفوسهم، ويحرقهم بنيران توقانهم إلى كمالاتهم مع حرمانها أبداً، ﴿حَكِيمًا﴾، يجازيهم بما يناسبهم من العذاب الذي اختاره بدواعيهم الغضبية الشهوانية وغيرها، وميولهم إلى الملاذ الجسمانية فلذلك بدلوا حجباً ظلمانية بعد حجب[1].

وكتفسير الغزالي للنعلين اللذين أمر موسى بخلعهما بأنهما الكونان قال: «بل أقول: موسى فهم من الأمر بخلع النعلين: اطراح الكونيين، فامتثل الأمر ظاهراً بخلع النعلين وباطناً بخلع العالمين»[2].

قال ابن تيمية: «وقد جعل الغزالي خلع النعلين إشارة إلى أن من خلع الدنيا والآخرة فقد حصل له الخطاب الإلهي... ولما جعل خلع النعلين إشارة إلى ذلك، أخذ قسمي هذا الكلام ووضع له كتاباً سماه «خلع النعلين واقتباس النور من موضع القدمين»، ومن هنا دخل أهل الإلحاد من أهل الحلول والوحدة والاتحاد، حتى آل بهم الأمر إلى أن جعلوا وجود المخلوقات عين وجود الخالق ﷻ»[3].

---

(١) القيسي، مروان، معالم الهدى إلى فهم الإسلام، ص٦٥.

(٢) الغزالي، مشكاة الأنوار، ص٣٠.

(٣) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم ١/٣١٨.

ومن التفسيرات الباطنية تفسير الغزالي لقوله تعالى: ﴿وَٱجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَن نَّعْبُدَ ٱلْأَصْنَامَ﴾ [إبراهيم: ٣٥]، حيث قال: «واستعاذ إبراهيم ﷺ فقال: واجنبني وبني أن نعبد الأصنام وعنى بهما: هذين الحجرين الذهب والفضة»[١]. ومن التفسيرات المنحرفة العديد من تفسيرات ما يسمى بالمدرسة العقلية[٢].

هكذا وتحت ستار التأويل حرفت آيات القرآن الكريم، وحملت أفكاراً دخيلة وعقائد منحرفة، وهذا هو أحد جانبي التحريف الذي أصاب التفسير بالرأي والاجتهاد والمتمثل في مراعاة المعنى الذي يريده المفسر دون مراعاة للفظ، أما جانب الانحراف الآخر في التفسير بالرأي فهو ما سبقت الإشارة إليه والمتمثل في مراعاة المفسر للفظ فقط دون مراعاة لفهم الرسول ﷺ وتفسيره لذلك اللفظ أو فهم الصحابة والتابعين وتفسيرهم، يقول ابن تيمية: «ونحن نعلم أن القرآن قرأه الصحابة والتابعون وتابعوهم، وأنهم كانوا أعلم بتفسيره ومعانيه، كما أنهم أعلم بالحق الذي بعث الله به رسوله ﷺ، فمن خالف قولهم وفسر القرآن بخلاف تفسيرهم فقد أخطأ»[٣].

ولا يقصد ابن تيمية بكلامه هذا أنه لا يجوز للمفسر أن يفهم من الآيات معنى جديداً لم يذكره الصحابة والتابعون، إنما يقصد أن لا يكون المعنى الجديد مناقضاً لتفسير السلف، يفهم ذلك من قوله: «وفسر القرآن بخلاف تفسيرهم فقد أخطأ»[٤]، فالممنوع أن يكون التفسير مخالفاً لتفسير السلف، أما إذا كان التفسير الجديد غير مخالف لتفسيرهم فهو جائز، ولذلك وجه ابن تيمية الآثار المنقولة عن السلف في تحرجهم من التفسير بأنه تحرج من التفسير بغير

---

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين ٣/ ٢٣٥.

(٢) المدرسة العقلية هي التي حاولت التوفيق بين الأدلة الشرعية ومفاهيم الغرب المادية، كتفسير محمد عبده للشيطان في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، بالجراثيم، هرباً من الاعتراف بالجن الذي ترفضه المادية الغربية. المنار ٢/ ٤٩٧.

(٣) ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ص٨١.

(٤) المرجع نفسه، ص٨١.

علم، فقال: «فأما من تكلم بما يعلم من ذلك لغة وشرعاً فلا حرج عليه»[1].

هذا وقد تعددت أنواع التفسير التي انحرفت بسبب عدم مراعاتها لفهم السلف ومخالفتها لتفاسيرهم وتحميل نصوص القرآن أكثر مما تحتمل، والادعاء بأنها شاملة لكل شيء بما في ذلك أنواع المعارف والعلوم كلها دون استثناء، وبأنها احتوت على نظريات فيزيائية، وكيميائية وهندسية وما إلى ذلك من مخترعات ومكتشفات حديثة.

وقد بدأت نزعة التفسير العلمي هذه منذ زمن مبكر، أيام النهضة العلمية العباسية وامتدت إلى عصرنا هذا، وكانت البداية على شكل محاولة للتوفيق بين القرآن وما جد من العلوم، ووجدت كتب مستقلة في استخراج العلوم من القرآن[2].

وسأعرض فيما يلي لنماذج من هذه التفاسير:

١ ـ تفسير الرازي المعروف «بالتفسير الكبير» أو «مفاتيح الغيب» وقد استعمل فيه مؤلفه الحجج العقلية، والقواعد الفلسفية والكلامية، وجمع في تفسيره علم الكيمياء والتفسير والأحياء والجغرافيا والتاريخ والمنطق واعتبر أن القرآن احتوى على كل هذه العلوم وأشار إليها[3].

٢ ـ زعم أبو الفضل المرسي ما يلي:

أ ـ أن علم الهندسة موجود في قوله تعالى في سورة المرسلات: ﴿ٱنطَلِقُوٓاْ إِلَىٰ ظِلٍّ ذِى ثَلَٰثِ شُعَبٍ ﴿٣٠﴾﴾ [المرسلات: ٣٠]، قال: إن فيه قاعدة هندسية وهي أن الشكل المثلث لا ظل له.

ب ـ أن الجبر والمقابلة مأخوذان من أوائل السور، فإن فيها ذكر عدد وأعوام وأيام التواريخ لأمم سالفة، وأن فيها بقاء هذه الأمة، وتاريخ مدة أيام الدنيا وما مضى وما بقي مضروب في بعض[4].

---

(١) المرجع نفسه، ص١٠٧.

(٢) القيسي، معالم الهدى، ص٦٥ ـ ٦٦.

(٣) القرني، عائض، كتب في الساحة الإسلامية، ص٣٠.

(٤) القيسي، مروان، معالم الهدى، ص٦٦ ـ ٦٧.

٣ ـ ذكر السيوطي عن بعض العلماء: أنه استنبط أن عمر النبي ﷺ ثلاث وستون سنة من قوله تعالى في سورة المنافقون: ﴿وَلَن يُؤَخِّرَ ٱللَّهُ نَفْسًا إِذَا جَآءَ أَجَلُهَاۚ﴾ [المنافقون: ١١]، فإنها رأس ثلاث وستين سورة وأعقبها بسورة التغابن ليظهر التغابن في فقده[١].

٤ ـ اتسع في عصرنا الحاضر الاهتمام بعلم الأرقام في القرآن، واصطلح على تسميته بالإعجاز العددي، ومع أنه احتوى على حقائق كثيرة تثبت إعجاز القرآن إلّا أن الكثير ممن خاضوا فيه اعتسفوا واشتطوا فيه، وحملوا آيات القرآن ما لا تحتمل، وقد بدأ هذا اللون من التفسير الدكتور رشاد خليفة في كتيب أسماه «عليها تسعة عشر»، ومع أن الكتيب احتوى على بعض الحقائق إلّا أن مؤلفه أراد من خلاله أن يروّج لعقيدة البهائية الضالة التي تقدس هذا الرقم إذ هو عدد الذين تجمعوا حول الباب في اعتقادهم[٢].

وقد استفاد عدد من العلماء من فكرة الكتاب وتوسع بها وتجنب الفساد والباطل الذي وقع فيه الدكتور رشاد خليفة من هؤلاء الدكتور بسام الجرّار في كتاب أسماه «إعجاز الرقم تسعة عشر»، إلا أن الدكتور المذكور أصدر كتاباً آخر بعنوان «زوال إسرائيل عام ٢٠٢٢م»[٣]، قام خلاله بحسابات تاريخية وقارنها بما جاء في القرآن من أخبار عن بني إسرائيل وتوصل نتيجة البحث إلى أن القرآن أخبرنا أن إسرائيل ستزول من الوجود سنة ٢٠٢٢م، ولا شك أن هذه مجازفة خطرة ما كان ينبغي للدكتور أن يصل إليها لما فيها من محاذير كثيرة: منها تعريض القرآن للتكذيب في حال عدم تحقق هذه النبوءة.

٥ ـ راج في الآونة الأخيرة ما سمّي بالإعجاز العلمي في القرآن والسنة، وأقيمت لذلك مراكز أبحاث متخصصة، وعقدت المؤتمرات والتأمت الندوات، وظهرت العديد من الكتب والمقالات، وبرز في هذا الميدان جماعة من العلماء لعلّ من أشهرهم الشيخ عبد المجيد الزنداني، إلّا أن هذه الظاهرة المباركة لم

---

(١) القيسي، مروان، معالم الهدى، ص٦٧.
(٢) عبد الحميد، علي حسن، التصفية والتربية، ص٣٤.
(٣) الكتابات من إصدار مكتبة البقاع.

تخل من باحثين اشتطوا في تفسير الآيات القرآنية وتطويعها لما يثبت سبق القرآن للاكتشافات العلمية الحديثة، ومن هؤلاء الشيخ عبد الرزاق نوفل فقد أورد مئات الآيات في إعجاز القرآن العلمي، وكثير منها لا صلة له بذلك، وكمثال على ذلك استنباطه من قوله تعالى: ﴿وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَىٰ ۝ فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحْوَىٰ ۝﴾ [الأعلى: ٤، ٥]، أن أساس الفحم النباتي والبترول، أعضاء عضوية وحيوية، من النبات والحيوانات، واستدل على كروية الأرض بقوله تعالى: ﴿أَفَأَمِنَ أَهْلُ الْقُرَىٰ أَن يَأْتِيَهُم بَأْسُنَا بَيَاتًا وَهُمْ نَائِمُونَ ۝ أَوَأَمِنَ أَهْلُ الْقُرَىٰ أَن يَأْتِيَهُم بَأْسُنَا ضُحًى وَهُمْ يَلْعَبُونَ ۝﴾ [الأعراف: ٩٧، ٩٨]، وقال: إن الضحى هنا هو هناك... وبالتالي فالأرض كروية، ولا شك أن هذا نوع من التكلف[1].

٦ ـ ظهرت مؤخراً تفسيرات وقراءات جديدة للقرآن، تنعت نفسها بالموضوعية تارة وبالمعاصرة تارة أخرى، وهي تدعو إلى فهم جديد بل ربّما مناقض لفهم السابقين يساير طبيعة تقدم الزمان، بحجة أن القرآن الكريم معجزة الإسلام المستمرة على مر العصور والدهور، ولعلّ أخطر هذه التفسيرات والقراءات ما طلع به المدعو محمد شحرور في كتابه: الكتاب والقرآن ـ قراءة معاصرة، وتوصل من خلالها إلى أن الفهم الصحيح للقرآن يقضي بضرورة إعادة ترتيب الآيات ترتيباً جديداً يختلف عما هي عليه الآن في القرآن، وتوصل إلى أن القيامة التي تحدث عنها القرآن ما هي إلا انفجار هائل في الكون يفني العالم ليبدأ من بعده عالم جديد بنواميس جديدة، وأنه يجوز للمرأة أن تظهر أمام الرجال عارية تماماً كما خلقها الله، إلى غير ذلك من ضلالات لتحطيم الدِّين وهدم أسسه باسم العلم والمعاصرة.

وهكذا نرى أن علم التفسير دخله من الانحراف والفساد الشيء الكثير، ويلخص ذلك الشيخ محمد رشيد رضا بقوله: «كان من سوء حظ المسلمين أنَّ أكثر ما كتب في التفسير يشغل قارئه عن هذه المقاصد العالية، والهداية السامية، فمنها ما يشغله عن القرآن بمباحث الإعراب وقواعد النحو، ونكت المعاني ومصطلحات البيان، ومنها ما يصرفه عنه بجدل المتكلمين وتخريجات

---

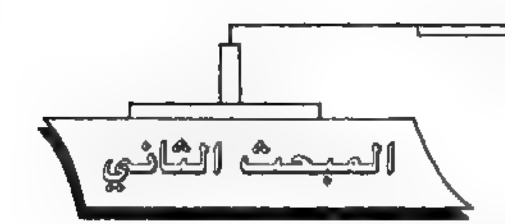
(١) الغزالي، محمد، كيف نتعامل مع القرآن، ص٢٠٢.

الأصوليين، واستنباط الفقهاء المقلدين، وتأويلات المتصوفين، وتعصب الفرق والمذاهب بعضها على بعض، وبعضها يلفته عنه بكثرة الروايات وما مزجت به من خرافات الإسرائيليات.

وقد زاد الفخر الرازي صارفاً آخر هو ما يورده في تفسيره من العلوم الرياضية والطبيعية وغيرها من العلوم الحادثة في المِلَّة على ما كانت عليه في عهده، كالهيئة الفلكية اليونانية وغيرها، وقلده بعض المعاصرين بإيراد مثل ذلك من علوم هذا العصر وفنونه الكثيرة الواسعة، فهو يذكر فيما يسميه تفسير الآية فصولاً طويلة بمناسبة كلمة مفردة كالسماء والأرض من علوم الفلك والنبات والحيوان، تصدُّ قارئها عما أنزل لأجله القرآن»[1].



(١) رضا، محمد رشيد، المنار ١/ ٧.



تجديد علم التفسير في وقتنا المعاصر

تقدم معنا أنّ التفسير نوعان: التفسير بالمأثور والتفسير بالرأي والاجتهاد، وتبين لنا أنَّ النّوعين كليهما قد أصابهما قدر كبير من الانحراف والخطأ، لذلك فإن إصلاح التفسير وتجديده يتطلب تجنب عوامل الانحراف وكشفها، ثم إحياء التفسير على أسس وقواعد شرعية صحيحة، وهذا يتطلب القيام بالخطوات التالية:

١ ـ تصفية كتب التفسير بالمأثور من الإسرائيليات والخرافات والأباطيل التي لا يشهد لها نقل صحيح، ولا عقل سليم، والقيام بتحقيق هذه الكتب وتخريج أحاديثها والحكم على كل منها بما يستحق.

٢ ـ التزام المفسر بالرأي بالضوابط التالية[1]:

أ ـ الالتزام بفهم القرآن من خلال معهود العرب في الخطاب، وعدم تحميل الآيات أكثر مما تحتمله من حيث الصياغة اللغوية.

ب ـ استصحاب الصحيح من المأثور ليكون وسيلة معينة على الفهم، وحتى لا يقع في مخالفة تفسير الرسول ﷺ أو مناقضته.

ج ـ التعرف على أسباب النزول لتكون وسيلة إيضاح معينة على الفهم، وتنزيل النص على الواقع المعاش.

د ـ التعرف على علم الناسخ والمنسوخ حتى لا يفتي بحكم منسوخ.

هـ ـ عدم الخروج على قواعد الفهم، والعقل السليم والمقاصد العامة التي حددت في القرآن على أنها مسلمات.

---

(١) الغزالي، محمد، كيف نتعامل مع القرآن، ص١٩٧، والقيسي، مروان، معالم الهدى، ص١٣٢ ـ ١٣٣.

و ـ الاستفادة من الكسب العلمي والحقائق المعرفية في ميادين الحياة كلها.

وهذا الأمر الأخير هو أهم ما تدعو إليه الحاجة من التفسير بين كل فترة وفترة، لبيان استمرار خلود القرآن وإعجازه على مر الزمان وكر الأيام، ويساعد على هذا الأمر أن العبارة القرآنية فيها مرونة تجعل معاني كثيرة تخرج منها، أو تتحملها الآية، وهذا ما أشار إليه علي بن أبي طالب ﷺ في وصيته لابن عباس حين كان يجادل الخوارج حيث قال له: «لا تحاجهم بالقرآن، فإن القرآن حمَّال أوجه»[1].

ومرونة الصياغة القرآنية جزء مهم من إعجاز القرآن ودلالته على أن كلمات الله لا تنفد ولا تنتهي، ولذا كان من حكمة الله البالغة، أن ما نقل عن النبي ﷺ في تفسير القرآن مما يتعلق بنشأة الكون وأسرار الوجود، والآيات الكونية والنفسية، أقل مما نقل في الأحكام، وذلك لأن الأحكام الشرعية ثابتة دائمة، لا تتغير بتغير الأزمان والعصور، أما الآيات الكونية فهي عرضة للتقدم العلمي، لذلك جاءت صياغتها على هذا النحو من المرونة[2].

ولو أننا تتبعنا رحلة المفسرين حسب العصور، لرأينا علماء كل عصر أضافوا من خلال معارفهم وكسبهم العلمي الجديد إلى التفسير، حيث ظهرت لهم دلالات جديدة لآيات القرآن كشف عنها التقدم العلمي ومعطيات الحضارة المتجددة[3]، مما يؤكد حقيقة خلود القرآن الذي لا تنقضي عجائبه، ويثبت صدق قوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْـَٔافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ [فصلت: ٥٣].



---

(١) السيوطي، مفتاح الجنة ١/٥٩.

(٢) الغزالي، محمد، كيف نتعامل مع القرآن، ص٢٠٥، وأبو شهبة، الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، ص٤٨.

(٣) الغزالي، محمد، كيف نتعامل مع القرآن، ص٢٠٤.

الفصل السادس

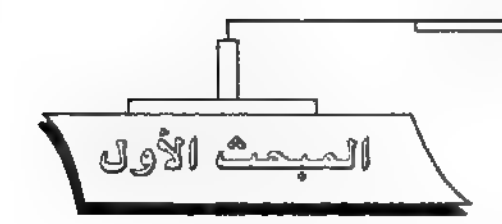
التجديد في علم التزكية والسلوك

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: مكانة التزكية والأخلاق في الإسلام.

المبحث الثاني: خطوات الانحراف في علم التزكية والسلوك.

المبحث الثالث: تجديد علم التزكية والسلوك في وقتنا الحاضر.



مكانة التزكية والأخلاق في الإسلام

تزكية النفس هي إحدى المهمات التي من أجلها بعث الرسول ﷺ، بل هي غاية كل الرسالات السماوية وثمرتها، قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ ۝٢﴾ [الجمعة: ٢]، ويقول رسول الله ﷺ: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»[1].

لذلك نرى أن العبادات الكبرى في الإسلام والتي تعتبر أركان الدين وأسسه، ما هي إلا وسائل لتحقيق تزكية النفس وتحليتها بالفضائل وتطهيرها من الخبائث والرذائل[2].

قال تعالى كاشفاً عن الحكمة من إقامة الصلاة: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ ۖ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ ۗ﴾ [العنكبوت: ٤٥].

وقال بشأن الحكمة من إخراج الزكاة: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ ۖ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ ۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ۝١٠٣﴾ [التوبة: ١٠٣].

وقال موضحاً الغاية من شرعية الصيام: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ۝١٨٣﴾ [البقرة: ١٨٣].

وأكد النبي ﷺ أن الصيام ليس مجرد امتناع عن الطعام والشراب وتجويع للنفس، بل هو خطوة نحو تدريب النفس على الإقلاع عن كل الرذائل والمحرمات، قال ﷺ: «من لم يدع قول الزور والعمل به، فليس لله حاجة في

---

(١) البخاري، الأدب المفرد، ص٤٢، والحاكم، المستدرك ٢/٦١٣، وأحمد، رقم الحديث ٨٥٩٥، والحديث صحيح كما في سلسلة الأحاديث الصحيحة، رقم ٤٥.

(٢) الغزالي، محمد، خلق المسلم، ص٧.

أن يدع طعامه وشرابه»[1].

ويقول تعالى بشأن الحج: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ ۚ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِى ٱلْحَجِّ ۗ وَمَا تَفْعَلُوا۟ مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ ٱللَّهُ ۗ وَتَزَوَّدُوا۟ فَإِنَّ خَيْرَ ٱلزَّادِ ٱلتَّقْوَىٰ ۚ وَٱتَّقُونِ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿١٩٧﴾﴾ [البقرة: ١٩٧].

وهكذا سائر العبادات ما شرعت إلا لدفع النفس نحو الرقي الخلقي والسمو الروحي، ولذلك كانت مكانة الأخلاق في الإسلام لا تعدلها أية مكانة وأصحاب الأخلاق الحسنة هم أعلى الناس درجة في الجنة، قال ﷺ: «ما من شيء في الميزان أثقل من خُلُق حسن»[2]، وقال: «أنا زعيم ببيت في أعلى الجنة لمن حسن خلقه»[3][4].



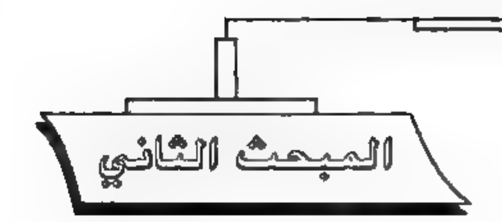
---

(١) البخاري، كتاب الصوم، باب من لم يدع قول الزور والعمل به في الصوم، رقم الحديث ١٧٧٠، وأبو داود، كتاب الصوم، باب الغيبة للصائم، رقم الحديث ٢٠١٥، والترمذي، كتاب الصوم، باب ما جاء في التشديد في الغيبة للصائم، رقم الحديث ٦٤١.

(٢) أبو داود، كتاب البر والصلة، باب ما جاء في حسن الخلق، رقم الحديث ١٩٢٥، وهو حديث صحيح كما صحيح الجامع الصغير، رقم الحديث ٥٧٢١.

(٣) أبو داود، كتاب الأدب، باب ما جاء في حسن الخلق، رقم الحديث ٤١٦٧، وهو حديث حسن كما في صحيح الجامع الصغير، رقم الحديث ١٤٦٥.

(٤) يشار هنا إلى أنه ليست هناك دعوة إلى الأخلاق مستقلة عن الأحكام الشرعية، فالأخلاق في الإسلام هي الإسلام عينه عند تطبيقه. أمّا الدعوة إلى الأخلاق بمعزل عن ذلك كما فعل إخوان الصفا، والفارابي.. إلخ فهو من آثار الفلسفة الإغريقية، وحينما قال رسول الله ﷺ: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق» أي بُعث بالإسلام، وفيه تمام الأخلاق.



خطوات الانحراف في علم التزكية والسلوك

لقد بلغ المسلمون الأوائل في ميدان تزكية النفس وتحليتها بالأخلاق الحسنة أعلى المراتب وأسمى المقامات، ولم يكونوا ليفصلوا بين العبادات وأخلاقياتها، وكانوا جميعاً أهل إسلام وإيمان وإحسان، ولم تتميز جماعة منهم عن سائرهم باسم من الأسماء أو لون من الألوان.

يقول ابن الجوزي: «كانت النسبة في زمن رسول الله ﷺ إلى الإيمان والإسلام فيقال: مسلم ومؤمن، ثم حدث اسم زاهد وعابد، ثم نشأ أقوام تعلقوا بالزهد والتعبد، فتخلوا عن الدنيا، وانقطعوا إلى العبادة، واتخذوا في ذلك طريقة تفردوا بها»[١].

وقد عرف هؤلاء المنقطعون إلى العبادة باسم الصوفية وذلك قبل سنة مائتين من الهجرة[٢]، واختلفوا في سبب هذه التسمية على أقوال كثيرة لعل أقربها: أنها نسبة إلى الصوف، اللباس المعروف، لأنهم كانوا يكثرون من لبسه. وقد كان التصوف في بداياته محموداً، مقيداً بأحكام الشرع. يقول أبو يزيد[٣]: «لو نظرتم إلى رجل أعطي من الكرامات حتى يرتفع في الهواء فلا تغتروا به حتى تنظروا كيف تجدونه عند الأمر والنهي وحفظ الحدود»[٤].

وقال أبو سليمان الداراني[٥]: «ربما تقع في نفسي النكتة من نكت القوم

---

(١) ابن الجوزي، تلبيس إبليس، ص١٦١. (٢) المرجع نفسه، ص١٦٣.

(٣) هو طيفور بن عيسى البسطامي، أبو يزيد، زاهد مشهور، له أخبار كثيرة، يرى البعض أنه كان من القائلين بوحدة الوجود وبمذهب الفناء، توفي سنة ٢٦١هـ. الزركلي، الأعلام ٣/ ٣٣٩.

(٤) ابن الجوزي، تلبيس إبليس، ص١٦٨.

(٥) هو الزاهد المشهور والعابد المذكور، أبو سليمان عبد الرحمن بن أحمد بن عطية

أياماً فلا أقبل منه إلا بشاهدين عدلين الكتاب والسنة»[1].

ويقول الجنيد[2]: «التصوف: الخروج عن كل خلق رديء والدخول في كل خلق سنيّ»[3].

قال ابن الجوزي: «وعلى هذا كان أوائلهم، فلبّس إبليس عليهم في أشياء، ثم لبَّس على من بعدهم من تابعيهم، فكلما مضى قرن زاد طمعه في القرن الثاني، فزاد تلبيسه عليهم إلى أن تمكن من المتأخرين غاية التمكن»[4].
وقد رسم ابن الجوزي خطوات الانحراف التي سلكها التصوف حتى انتهى إلى ما انتهى إليه من زيغ وضلال وشطط، فبين أن أصل تلبيس الشيطان عليهم أن صدهم عن العلم، وأراهم أن المقصود العمل، فأخذوا يعملون بالأحاديث الموضوعة وهم لا يدرون.

ثم جاء أقوام فتكلموا لهم في الجوع والفقر والوساوس والخطرات، وصنفوا في ذلك مثل الحارث المحاسبي[5]، وجاء آخرون وأفردوا مذهب الصوفية بصفات وميزوه بها، ثم ما زال الأمر ينمو والأشياخ يضعون لهم أوضاعاً ويتكلمون بواقعاتهم، ويتفق بُعدهم عن العلماء، لا بل رؤيتهم ما هم فيه أو في العلوم حتى سموه العلم الباطن، وجعلوا علم الشريعة العلم الظاهر،

= العنسي الداراني، كان صاحب سنّة، وعدّاء للمبتدعة كالقدرية، تتلمذ على سفيان الثوري، توفي سنة ٢٠٥هـ. سير النبلاء ١٠/ ١٨٢، وحلية الأولياء ٩/ ٢٥٤، والبداية والنهاية ١٠/ ٢٥٥، ووفيات الأعيان ٢/ ١٣.

(١) ابن الجوزي، تلبيس إبليس، ص١٦٣.

(٢) هو الجنيد بن محمد بن الجنيد النهاوندي ثم البغدادي إمام في الزهد والورع والعبادة والتأله، وكان صاحب علم وعمل، من المتكلمين الفصحاء، رزق الذكاء، وصواب الجواب وقول الشعر، والعزوف عن الدنيا، توفي عام ٢٩٧هـ. سير النبلاء ١٤/ ٦٦، وحلية الأولياء ١٠/ ٢٥٥، وصفة الصفوة ٢/ ٤١٦، والبداية والنهاية ١١/ ١١٣.

(٣) ابن الجوزي، تلبيس إبليس، ١٦٣.

(٤) ابن الجوزي، تلبيس إبليس، ص١٦٣.

(٥) هو الحارث بن أسد المحاسبي البغدادي، له كتب في الزهد وأصول الديانة، والرد على المعتزلة والرافضة، توفي سنة ٢٤٣هـ. الذهبي، سير أعلام النبلاء ١٢/ ١١٠، وابن حجر، تهذيب التهذيب ٢/ ١٣٤.

ثم تشعبت بهم الطرق ففسدت عقائدهم، فمن هؤلاء من قال بالحلول ومنهم من قال بالاتحاد، وما زال إبليس يخبطهم بفنون البدع حتى جعلوا لأنفسهم سنناً، وأخذوا يضعون الأحاديث المؤيدة لطريقتهم.

وصنف لهم أبو نصر السراج كتاباً سماه «لمع الصوفية»، ذكر فيه الاعتقاد القبيح والكلام المرذول، وصنّف لهم أبو طالب المكي[1] «قوت القلوب»، وذكر فيه الأحاديث الباطلة وما لا يستند فيه إلى أصل، من صلوات الأيام والليالي وغير ذلك من الموضوع، وذكر فيه الاعتقاد الفاسد وردد فيه: أن الله يكاشف الأولياء ويتجلى لهم في الدنيا. ومن جملة أقواله: «ليس على المخلوق أضرَّ من الخالق».

وجاء أبو نعيم الأصبهاني[2] مصنف كتاب «الحلية» وذكر في حدود التصوف أشياء منكرة قبيحة.

وصنف عبد الكريم بن هوازن القشيري[3] كتاب «الرسالة»، فذكر فيها العجائب من الكلام في الفناء والبقاء والقبض والبسط والوقت والحال والوجد والوجود والجمع والتفرقة والصحو والسكر والشريعة والحقيقة، إلى غير ذلك من التخليط الذي ليس بشيء، وتفسيره أعجب منه.

وجاء محمد بن طاهر المقدسي[4] فصنف لهم صفوة التصوف، فذكر أشياء يستحي العاقل من ذكرها، وكان ابن طاهر يذهب مذهب الإباحة وصنف كتاباً في جواز النظر إلى الأمرد.

---

(١) هو محمد بن علي بن عطية الحارثي، أبو طالب، واعظ زاهد، ألف كتباً وذكر فيها أشياء منكرة مستشنعة فهجره الناس من أجلها، توفي سنة ٣٨٦هـ. الزركلي، الأعلام ٧/ ١٥٩.

(٢) هو أحمد بن عبد الله بن أحمد الأصبهاني، حافظ مؤرخ ثقة، من كتبه: حلية الأولياء، ودلائل النبوة، توفي في أصبهان سنة ٤٣٠هـ. ابن العماد، شذرات الذهب ٣/ ٢٤٥، والعبر ٣/ ٢٦٢، وابن كثير، البداية والنهاية ١٢/ ٤٥.

(٣) هو عبد الكريم بن هوازن النيسابوري القشيري، ألف العديد من الكتب، منها: الرسالة القشيرية، توفي سنة ٤٦٥هـ. الزركلي، الأعلام ٤/ ١٨٠.

(٤) هو محمد بن طاهر المقدسي، رحَّالة مؤرخ، توفي ببغداد سنة ٥٠٧هـ. الزركلي، الأعلام ٧/ ٤١.

ثم جاء أبو حامد الغزالي فصنف لهم كتاب الإحياء على طريقة القوم وملأه بالأحاديث الباطلة، وهو لا يعلم بطلانها، وتكلم في علم المكاشفة وخرج عن قانون الفقه، وقال: «إن المراد بالكوكب والشمس والقمر اللواتي رآهنَّ إبراهيم صلوات الله عليه أنواع هي حجب الله ﷻ، ولم يرد هذه المعروفات، وهذا من جنس كلام الباطنية»[1].

وقد تأثر التصوف تأثراً بليغاً بالعقائد والفلسفات المختلفة التي اقتحمت ديار المسلمين، عبر ما ترجم من كتب الفلسفة اليونانية، وبسبب من أسلم حديثاً من أصحاب الديانات المختلفة، وحاول أن يمزج بين ما يعتقده وبين الإسلام. يقول الحجوي: «وفي أواسط القرن الثالث دخلت فلسفة الفلاسفة الإشراقيين، وفلسفة الهنود في علم التصوف»[2]، وقال: «واقتبسوا من فلسفة الفلاسفة الإشراقيين وفلاسفة الهنود كثيراً لما ترجمت كتبهم، وأسلم بعض من هو آخذ بها من رهبنة النصارى وغيرهم»[3].

وقال ابن خلدون: «ثم إن هؤلاء المتأخرين من المتصوفة المتكلمين في الكشف وفيما وراء الحس توغلوا في ذلك، فذهب كثير منهم إلى الحلول والوحدة كما أشرنا إليه وملؤوا الصحف منه، مثل الهروي في كتاب المقامات له وغيره، وتبعهم ابن العربي[4] وابن سبعين[5] وتلميذهما ابن العفيف[6]، وابن

---

(١) ابن الجوزي، تلبيس إبليس، ص١٦٤ ـ ١٦٦.

(٢) الحجوي، الفكر السامي ٢/ ٥٣.　　(٣) المرجع نفسه ٢/ ٦٠.

(٤) هو أبو بكر محيي الدين بن علي بن محمد الحاتمي الطائي الأندلسي المعروف بابن عربي، الملقب عند الصوفية بالشيخ الأكبر، والكبريت الأحمر، صاحب الضلالات الكبيرة على كثرة مشايخه ومسموعاته، نادى بوحدة الوجود، وادعى أنه خاتم الأولياء وسلك مسالك فلاسفة الصوفية وزنادقتهم، بل هو الإمام في هذا الباب، وكتابه الفتوحات المكية مليء بالكفريات وكذلك فصوص الحكم، توفي سنة ٦٣٨هـ. العبر ٣/ ٢٣٣، وشذرات الذهب ٥/ ١٩٠، وقد أثنى عليه ومجّده، فاحذر من ذلك وتنبّه، والبداية والنهاية ١٣/ ١٥٦.

(٥) هو عبد الحق بن إبراهيم الأشبيلي المرسي، من زهّاد الفلاسفة، ومن القائلين بوحدة الوجود، كفّره كثير من الناس، توفي سنة ٦٦٩هـ. الزركلي، الأعلام ٤/ ٥١.

(٦) هو سليمان بن علي التلمساني، كان يتصوف ويتبع طريقة ابن عربي في أقواله وأفعاله،

الفارض[1] والنجم الإسرائيلي في قصائدهم، وكان سلفهم مخالطين للإسماعيلية المتأخرين من الرافضة الدائنين أيضاً بالحلول وإلهية الأئمة مذهباً لم يعرف لأولهم، فأشرب كل واحد من الفريقين مذهب الآخر، واختلط كلامهم، وتشابهت عقائدهم، وظهر في كلام المتصوفة القول بالقطب.. وهو بعينه ما تقول به الرافضة، ودانوا به، ثم قالوا بترتيب وجود الإبدال بعد هذا القطب كما قالت الشيعة في النقباء، حتى إنهم أسندوا لباس خرقة التصوف، ليجعلوه أصلاً لطريقتهم، وتخليهم رفعوه إلى علي ﷺ»[2].

وهكذا نرى أن علم التصوف تطور تطوراً هائلاً، وحوى في مراحله الأخيرة خاصة بلاءً لا حصر له ولا حد، وامتد الفساد من حقل الأخلاق والتعبد إلى وضع الحديث وإفساد العقيدة، وتحطيم الشرع الذي سموه الظاهر، وفتح الباب للخرافات والخزعبلات والترهات، ثم وقوع الشرك وعبادة غير الله[3] والعياذ بالله. ويمكننا حصر أبرز انحرافات التصوف في النقاط التالية:

○ ١ ـ مصدر التلقي:

بينما يجمع المسلمون على أن علوم الشريعة تتلقى بطريق الوحي من الكتاب والسنة وتتناقلها الأجيال بالتعليم والتعلم، نرى الصوفية يزعمون أن علوم التصوف تتلقى بالكشف وأنها تحصل بالمجاهدات والرياضات الروحية والبدنية[4]، وفي ذلك تذكر كتب التصوف قول أبي يزيد الموجه لأهل الحديث وطلبة العلم: «أخذتم علمكم ميتاً عن ميت، وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا

= اتهمه البعض بالميل إلى مذهب النصيرية، له كتب، منها: شرح النصوص، مات في دمشق سنة ٦٩٠هـ. الزركلي، الأعلام ١٩٣/٣.

(١) هو شرف الدين عمر بن علي الحموي ثم المصري المشهور بابن الفارض، صاحب عقيدة الاتحاد، تصوّف وسلك مسلك الزنادقة، توفي سنة ٦٣٢هـ. الذهبي، سير أعلام النبلاء ٣٦٨/٢٢، وابن كثير، البداية والنهاية ١٤٣/١٣.

(٢) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص٥٢٣ ـ ٥٢٤.

(٣) عبد الخالق، عبد الرحمن، الأصول العلمية، ص٤٤ ـ ٤٥.

(٤) القيسي، مروان إبراهيم، معالم الهدى، ص٣٥.

يموت»[1]، وعن طريق الكشف تتلقى العقيدة وسائر تعاليم الدين، وتفض الخلافات الفقهية وتعرف صحة الأحاديث. يقول الباجوري عندما ذكر طرق تعلم العقيدة: «ويقوم مقام ذلك ما لو عرف العقائد بالكشف»[2].

ويذكر الباجوري أنّ حديث إيمان والديّ النبيّ ﷺ وإن كان ضعيف السند حسب الظاهر إلا أنه صح عند أهل الحقيقة بطريق الكشف[3].

وعن طريق الزهد والرياضة تنكشف الحقائق ويعرف العبد ربه، يقول الشيخ عبد الحليم محمود: «وابن سينا[4] حينما أراد أن يحدد طريق البصيرة حتى يصير سر الإنسان مرآة مجلوة لم يحدده بقراءة وبحث وإنما حدده بإرادة ورياضة»[5]، ويقول أيضاً: «فالأنبياء والأولياء إنما انكشف لهم الأمر وفاض على صدورهم النور لا بالتعليم والدراسة والكتابة للكتب بل بالزهد في الدنيا»[6].

○ ٢ ـ وحدة الوجود:

ويقصدون بها أن الله هو عين هذا الكون وأن الله حل في مخلوقاته فلم يعد هناك فرق بين الخالق والمخلوق، وأشهر الذين أظهروا عقيدة الحلول والاتحاد هو ابن عربي في كتابيه الفتوحات المكية وفصوص الحكم. يقول في كتابه «الفتوحات المكية»:

الرب عبد والعبد رب ... يا ليت شعري من المكلف
إن قلت عبد فذاك رب ... وإن قلت رب أنى يكلف[7]

---

(١) ابن الجوزي، تلبيس إبليس، ص٣٢٢.

(٢) الباجوري، إبراهيم، شرح جوهرة التوحيد، ص٢٢.

(٣) الباجوري، إبراهيم، شرح جوهرة التوحيد، ص٣٠.

(٤) هو الحسين بن عبد الله بن سينا، أبو علي، الفيلسوف الرئيس، صاحب التصانيف في الطب والمنطق والطبيعيات والإلهيات، كان من القرامطة الباطنيين هو وأهل بيته، صنف نحو مائة كتاب، أشهرها كتاب القانون، توفي سنة ٤٢٨هـ. الزركلي، الأعلام ٢/٢٦١.

(٥) محمود، عبد الحليم، المرسي أبو العباس، ص١٧.

(٦) المرجع نفسه، ص٢٤.

(٧) ابن عربي، الفتوحات المكية ١/٢.

ويقول أبو يزيد البسطامي: «سبحاني سبحاني ما أعظم شاني»[1].

وهذه العقيدة التي جهر بها هؤلاء وأعلنوها صريحة، هي عقيدة كل الفرق الصوفية[2]، إلا أنّ البعض يظهرها والأكثرون يتسترون عليها ولا يذكرونها إلا إيماءً وإشارة، ويستطيع المتأمل في عبارات شيوخهم أن يدرك هذه الحقيقة، من ذلك قول الغزالي: «ليس في الوجود سوى الله تعالى وصفاته وأفعاله»[3]، ويقول أيضاً: «ليس مع الله موجود، بل الموجودات كلها كالظل من نور القدرة، فلها رتبة التبعية لا رتبة المعية، فليس في الوجود مع الله غيره»[4]، ويقول: «الفريق الثاني ليس بهم عمًى، ولكن بهم عور، لأنهم يبصرون بإحدى العينين وجود الموجود الحق فلا ينكرونه، والعين الأخرى إن تم عماها لم يبصر بها فناء غير الموجود الحق، فأثبت موجوداً آخر مع الله تعالى، وهذا مشرك تحقيقاً»[5].

فالذي يثبت موجوداً آخر غير الله هو مشرك تحقيقاً عند الغزالي، فمن هو الموحد حقيقة، يجيب الغزالي: «إنه الذي ينمحي عن رؤية ما سوى الله، فلا يرى إلا الله، فيكون قد بلغ كمال التوحيد»[6].

وقد قسم المتصوفة التوحيد إلى توحيد عوام وهو التوحيد الذي دعا إليه كل الأنبياء، وهو التوحيد الذي تتضمنه لا إله إلا الله، وتوحيد خواص وهو لا هو إلا هو[7]، ويؤكد الباجوري هذا التقسيم ويزيد عليه فيقول: «فالتقليد (أي في المعرفة) للعوام، والعلم لأصحاب الأدلة، والعيان لأهل المراقبة ويسمى مقام المراقبة، والحق للعارفين ويسمى مقام المشاهدة، والحقيقة للواقفين ويسمى مقام الفناء لأنهم يفنون عن غير الله ولا يشهدون إلا إياه، وأما حقيقة الحقيقة فهي للمرسلين، وقد منعنا الله من كشفها فلا سبيل إلى بيانها»[8].

---

(١) ابن الجوزي، تلبيس إبليس، ص٣٤٤.
(٢) القاسم، محمود، عبد الرؤوف، الكشف عن حقيقة الصوفية، ص٢٦٢.
(٣) الغزالي، الإحياء ١/ ٣٣٠، ٤/ ٨٦، ٢٤٥.
(٤) الغزالي، الأربعين، ص١٠٤.
(٥) الغزالي، الإحياء ٤/ ٧٥.
(٦) المرجع نفسه ٤/ ٧٥.
(٧) الغزالي، مشكاة الأنوار، ص٢٣.
(٨) الباجوري، شرح جوهرة التوحيد، ص٤٣.

ويقول في موضع آخر: «فإن تصديق المقلد ليس كتصديق العارف بالدليل، وهو ليس كتصديق المراقب، وهو ليس كتصديق المشاهد، وهو ليس كتصديق المستغرق الذي لا يشاهد إلا الله»[1].

وقد أدى شيوع عقيدة وحدة الوجود وانتشارها بين المسلمين إلى أمور خطيرة منها:

أ ـ اختلاط المفاهيم واضطراب المعايير وضياع الأسس التي يستند إليها للتمييز بين الحق والباطل والخير والشر والكفر والإيمان والصلاح والفساد، فما يبدو كفراً وباطلاً ورذيلة عند علماء الشريعة، هو محض الإيمان والحق والفضيلة عند علماء الحقيقة، ولا يجوز الاعتراض عليهم لأنهم الواصلون إلى الحقائق، فلا عجب بعد ذلك أن نسمع الحلاج يقول:

كفرت بدين الله والكفر واجب ... عليَّ وعند المسلمين قبيح[2]

وأن نرى في أوراد بعض الفرق الصوفية وصفهم التوحيد بالأوحال ودعوتهم الله أن ينتشلهم منه حيث يقولون: «وزجّ بي في بحار الأحدية وانشلني من أوحال التوحيد، وأغرقني في عين بحر الوحدة، حتى لا أرى ولا أسمع ولا أحس إلا بها»[3].

ولا عجب أن تنشأ عن هذه العقيدة الدعوة إلى وحدة الأديان والنظر إلى كل العقائد المختلفة نظرة حب ورضى وقبول، لأن أفعال هؤلاء مجازية والفاعل الحقيقي هو الله، يعبر عن ذلك ابن عربي بقوله:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة ... فمرعًى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف ... وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنّى توجهت ... ركائبه فالحب ديني وإيماني[4]

والعجيب أن يقال هذا الكلام وينشر في زخمة الحروب الصليبية.

---

(١) الباجوري، شرح جوهرة التوحيد، ص٥١.

(٢) الحلاج، ديوان الحلاج، ص٥٧.

(٣) زكي، عبد القادر، النفحة العلية في الأوردة الشاذلية، ص١٦.

(٤) ابن عربي، ديوان ترجمان الأشواق ومحاضرة الأبرار، ص٤٠٢.

ب ـ نشأت عن القول بوحدة الوجود جبرية صارمة أماتت في المسلمين روح الجهاد والعمل وجعلتهم يركنون إلى الذل والكسل، فانحسر المد الحضاري الإسلامي، واستبيحت ديار المسلمين، ذلك لأن ما فعله هؤلاء من باب القضاء والقدر، والواجب عند الصوفية الرضا والسكون حتى جريان الحكم، أما العمل على دفع البلاء وإزاحة المصيبة فهو أمر مناف للرضا بالقضاء والقدر[1].

○ ٣ ـ المظهر الثالث من مظاهر الانحراف عند الصوفية: الانحراف في العبادة:

بما أن الانحراف عند الصوفية قد طال أساس الدين وعقيدته فمن الطبيعي جداً أن يطال شعائر الإسلام وعباداته، ومن أشهر هذه الانحرافات ما يلي:

ـ تركهم للعمل والتكسب واشتغالهم بالزهد والعبادة واعتقادهم أن ذلك من التوكل على الله حتى قال قائلهم: «من طلب المعاش فقد ركن إلى الدنيا»[2]، وقال آخر: «الاهتمام بالرزق قبيح بذوي الدين، وهو بالعلماء أقبح»[3].

ـ زعمهم أن الله يعبد بالحب فقط، وأنه لا يعبد بالخوف والرجاء وينسبون في ذلك قولاً شهيراً لرابعة العدوية[4]: «ما عبدته خوفاً من ناره ولا حباً في جنته فأكون كالأجير السوء، بل عبدته حباً له وشوقاً إليه»[5]. مع

---

(١) الغزالي، الإحياء ٤/ ٣٥٠، والقشيري، الرسالة القشيرية، ص٩٠، يقول ابن تيمية رحمه الله: «وكثيراً ما كنت أظن أن ظهور هؤلاء أكبر أسباب ظهور التتار، واندراس شريعة الإسلام، وأنّ هؤلاء مقدمة الدجال الأعور الكذاب، الذي يزعم أنه الله، فإن هؤلاء عندهم كل شيء هو الله، ولكن بعض الأشياء أكبر من بعض وأعظم». الأصول الفكرية للمناهج السلفية، ص٢٥٨.

(٢) الغزالي، الإحياء ٢/ ٢٤.

(٣) المرجع نفسه ٤/ ٢٨٦.

(٤) هي رابعة بنت إسماعيل العدوية، أم الخير، صالحة مشهورة من أهل البصرة، لها أخبار في العبادة والنسك ولها شعر، كانت وفاتها سنة ١٣٥هـ. الزركلي، الأعلام ٣/ ٣١.

(٥) الغزالي، الإحياء ٤/ ٣١٠.

أن الله ﷻ ذكر في مواضع كثيرة من كتابه العزيز أن عباده الصالحين يدعونه ويعبدونه رغباً ورهباً، من ذلك قوله: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا وَكَانُوا لَنَا خَاشِعِينَ﴾ [الأنبياء: ٩٠].

ـ فرضهم على أنفسهم وأتباعهم أوراداً وأذكاراً أنشأها مشايخ طرقهم، وقد جعلوها مقدمة على الأذكار والأوراد الواردة في الكتاب والسنة[١]. وشرعوا لها كيفيات وصور وهيئات مبتدعة منافية للسنة.

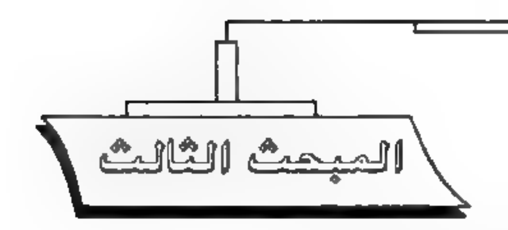
ـ التجاؤهم إلى القبور وطلبهم الغوث والمدد من أهلها، يقول محمد أمين الكردي[٢]: «وكل شأن من شؤون العبادة وطلب العلم والكشوفات مرتبط بالقبور، بل تلقي العلوم وفيضها والبيعة والتكليف واستمداد كل خير مرتبط بالقبر»[٣]، وأناشيد عامة الصوفية طافحة بالاستغاثة بالأنبياء والأولياء وطلب العون والمدد منهم.



(١) القيسي، مروان، معالم الهدى، ص٤٨.

(٢) هو محمد أمين بن فتح الله الإربلي الكردي، واعظ، من أهل إربل، تعلم بالأزهر وتوفي بالقاهرة، له كتب، منها: تنوير القلوب، وهداية الطالبين لأحكام الدين، توفي سنة ١٣٣٢هـ. الزركلي، الأعلام ٦/٢٦٩.

(٣) الخاني، عبد المجيد، الأنوار القدسية، ص٧.



تجديد علم التزكية والسلوك في وقتنا الحاضر

سبق معنا الحديث عن أهمية علم السلوك وعن مكانته في الدين، وعن الحاجة الماسة إليه في كل زمان ومكان، لكن الانحراف الخطير الذي طرأ على هذا العلم عكر صفوه وكدر منابعه، وألقى على كاهل أهل العلم مهمة مزدوجة:

الأولى: هي تنقية هذا العلم مما شابه من ضلالات وانحراف وشطحات، وإنقاذ العالم الإسلامي، الذي رزح فترة طويلة من الزمن، ولا زال يرزح تحت نير الذل والهوان، بسبب التشوهات الكبيرة التي أصابت عقائد الكثير من المسلمين، ممن وقعوا تحت تأثير الفكر الصوفي، وما يدعو إليه من استسلام وخمول، ورضى بالذل والصغار، واحتقار للعمل والإقدام.

والثانية: هي بعث علم السلوك الصافي المستمد من القرآن الكريم وسنة الرسول ﷺ، وإحياؤه بين الناس عملاً وسلوكاً كما تمثله السلف الصالح رضوان الله عليهم.

وقد تصدى لهاتين المهمتين العديد من العلماء قديماً وحديثاً، وما فتئوا منذ بداية ظهور الانحراف في علم السلوك يحذرون وينصحون «قال أحمد بن حنبل وقد سئل عن الوساوس والخطرات فقال: ما تكلم فيها الصحابة ولا التابعون»، وعنه رَحِمَهُ اللهُ أنه سمع الحارث المحاسبي فقال لصاحب له: «لا أرى لك أن تجالسهم»، وقال أبو زرعة حين سئل عن الحارث المحاسبي وكتبه فقال للسائل: «إياك وهذه الكتب، هذه كتب بدع وضلالات، عليك بالأثر فإنك تجد فيه ما يغنيك عن هذه الكتب، قيل له: في هذه الكتب عبرة، قال: من لم يكن له في كتاب الله عبرة فليس له في هذه الكتب عبرة، بلغكم أن مالك بن أنس،

وسفيان الثوري، والأوزاعي، والأئمة المتقدمون صنفوا هذه الكتب في الخطرات والوساوس وهذه الأشياء، هؤلاء قوم خالفوا أهل العلم يأتوننا مرة بالحارث المحاسبي ومرة بعبد الرحيم الديبيلي ومرة بحاتم الأصم[1] ومرة بشقيق[2] ثم قال: ما أسرع الناس إلى البدع»[3].

واستمر العلماء يحذرون من انحرافات المتصوفة وبرز منهم ابن الجوزي الذي ألف كتابه تلبيس إبليس، وكشف أحوال الصوفية ونقد مسالكهم وحذر من كتبهم ثم تبعه ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية والحافظ ابن حجر العسقلاني الذي اشتد نكيره على ابن عربي وابن الفارض ورأى إحراق كتبهم دفعاً للمفسدة العامة[4]، وسار على نهج هؤلاء زعماء الإصلاح في مختلف أصقاع العالم الإسلامي، إيماناً منهم بأنه لا أمل في أي إصلاح ما دام الفكر الصوفي يجثم على العقول والقلوب.

وبما أن التصوف لا زال يهيمن على الأكثرية الساحقة من المسلمين، ولا زالت له مؤسساته القوية التي تدعمه وترعاه، ولا زالت طقوس المتصوفة وشعاراتهم وكتبهم تمارس وتدرس في المساجد والحلقات والزوايا والمعاهد والجامعات ويلقنها الكبار للصغار، فإن الواجب مضاعفة الجهود، وتقديم المزيد من الدراسات التي توقظ المسلمين وتنبههم إلى خطورة اعتناق العقائد الصوفية، وترشدهم إلى أن يهتدوا بهدي المصطفى ﷺ وصحابته الكرام وأن يقلعوا عن كل ما أحدث بعدهم من البدع والمحدثات.

---

(١) هو حاتم بن عنوان، أبو عبد الرحمن المعروف بالأصم، زاهد، اشتهر بالورع والتقشف، له كلام مدون في الزهد والحكم، توفي ببلخ سنة ٢٣٧هـ. الزركلي، الأعلام ٢/ ١٥١.

(٢) هو شقيق بن إبراهيم بن علي الأزدي البلخي، أبو علي، زاهد صوفي، ولعله أول من تكلم في علم الأحوال الصوفية، كان من كبار المجاهدين، وقد استشهد سنة ١٩٤هـ. الزركلي، الأعلام ٣/ ٢٤٩.

(٣) ابن الجوزي، تلبيس إبليس، ص١٦٦ ـ ١٦٧.

(٤) حلمي، مصطفى، التصوف والاتجاه السلفي في العصر الحديث، ص١٨٢.

ومن أجل الوصول إلى الإصلاح والتجديد المنشود في هذا المجال يحسن اتباع الخطوات التالية:

١ ـ تقديم دراسات جديدة في علم السلوك تتمتع بالمزايا التالية[1]:

أ ـ الاعتماد الغالب على الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تزكي النفوس وتهذب الأخلاق.

ب ـ الاكتفاء بما صح من أحاديث رسول الله ﷺ والاستغناء عن الضعيف وما لا يصح.

ج ـ الإيجاز في الشرح والتعليق وترك المجال الأكبر للنصوص تتوغل إلى أعماق النفوس لتربيتها وإصلاحها.

د ـ التبسيط والتوضيح والبعد عن الألفاظ والمصطلحات الغامضة التي يصعب فهمها على غير المختصين.

هـ ـ أن تتناسب الدراسات الجديدة مع واقع الناس المعاش، وأن ترتبط بما يحتاج إليه الناس وما يعانون منه.

٢ ـ تنقيح كتب السلوك المتداولة والتي تحتوي على خير وفوائد، وتنقيتها من الأحاديث الواهية والقصص الباطلة والعثرات والزلات، والمصطلحات الغامضة والموهمة لمعان باطلة.

ويأتي في طليعة هذه الكتب التي تحتاج إلى هذا النوع من التنقيح كتاب «إحياء علوم الدين» للإمام الغزالي فهو إذا اختصر وحقق وهذب كان أعظم كتاب للوعظ والإرشاد وسرعة التأثير في النفوس، إذ إنه يمتاز برقة العبارة ورهافة الحس وكثرة الأمثلة الناجحة والممتعة التي تقرب المسألة من الفهم، كما يمتاز بأسلوبه الروحي الجميل الذي ينفذ إلى القلب ويحرك العواطف والوجدان[2].

وأول من قام بهذا العمل الجليل ابن الجوزي في كتابه «منهاج القاصدين»

(١) الخزندار، محمود محمد، هذه أخلاقنا، ص٢٩ ـ ٣٠.

(٢) دمشقية، عبد الرحمن، أبو حامد الغزالي والتصوف، ص٢٧٣ ـ ٢٧٤.

ثم قام ابن قدامة[1] باختصار منهاج القاصدين إلا أنه لم يصفِّه من الأحاديث الضعيفة والموضوعة وبقي فيه العديد من العثرات والهفوات، ويعد تلخيص جمال الدين القاسمي للإحياء المسمى «موعظة المؤمنين» أجود من سائر التلخيصات[2].

وحيث إن كتاب الإحياء الأصل، لا زال هو الأكثر شهرة وتداولاً بين الناس عامهم وخاصهم، فحبذا لو أضيف إليه ملحق وجيز، يبين مجمل العثرات والشطحات التي تضمنها الكتاب، ليحذر القارئ منها، وقد أشار إليها جملة من العلماء، منهم ابن الجوزي والذهبي والمازري[3] والطرطوشي[4] وابن تيمية وابن الصلاح[5]، وقام العراقي بتخريج أحاديثه في كتاب سماه: «المغني عن حمل الأسفار في الأسفار» وهو منشور بهامش الإحياء[6].

٣ ـ عدم السكوت عن شطحات وأخطاء مشايخ الصوفية وكتبهم، أو تأويل كلامهم الصريح في مخالفة الشريعة بل والصريح في الكفر أحياناً،

---

(١) هو الإمام موفق الدين أبو محمد بن عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، الحنبلي المقدسي، صاحب التصانيف، جمع بين العلم والعمل والتحديث والفقه، وكان ورعاً زاهداً ربانياً، عليه هيبة ووقار، وفيه حلم وتؤدة، ورزقه الله جمال الخلقة مع جمال الخُلق، توفي كَلَلهُ سنة ٦٢٠هـ. العبر ٣/ ١٨٠، والبداية والنهاية ١٣/ ٩٩، وشذرات الذهب ٥/ ٩٢، وسير النبلاء ٢٢/ ١٦٥.

(٢) عباسي، عيد، والإستنبولي، محمود، مقدمة تهذيب موعظة المؤمنين للقاسمي، ص٧.

(٣) هو محمد بن علي بن عمر المازري، أبو عبد الله، محدث، من فقهاء المالكية، له كتب، منها: المعلم بفوائد مسلم، والكشف والإنباء في الرد على الإحياء، توفي سنة ٥٣٦هـ. الزركلي، الأعلام ٧/ ١٦٤.

(٤) هو العلامة القدوة الزاهد شيخ المالكية، أبو بكر محمد بن الوليد الأندلسي الطرطوشي، مشهور بالزهد والدين والعلم والعبادة ونشر العلم، رحل إلى بلدان كثيرة يتعلم ويعلم حتى وافاه الأجل بالإسكندرية سنة ٥٢٠هـ. الذهبي، سير أعلام النبلاء ١٩/ ٤٩٠، وابن العماد، شذرات الذهب ٤/ ٦٢.

(٥) هو عثمان بن عبد الرحمن بن موسى الموصلي الشافعي الشهير بابن الصلاح، بارع في المذهب الشافعي وأصوله وفي الحديث وعلومه، توفي سنة ٦٤٣هـ. العبر ٣/ ٢٤٤، ابن كثير، البداية والنهاية ١٣/ ١٦٨، والذهبي، سير أعلام النبلاء ٢٣/ ١٤٠.

(٦) دمشقية، عبد الرحمن، أبو حامد الغزالي والتصوف، ص٢٧٥ ـ ٢٨١.

وحمله على أنهم قالوه في حالة غيبوبة ومشاهدة، لأن ذلك مناف لما أمرت به الشريعة من معاملة الناس بحسب ظاهرهم وعدم التنقيب عما في قلوبهم، ومعطل لباب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومشجع لأصحاب العقائد الباطنية على تبرير كفرهم وضلالهم، ولأن ذلك أدى ويؤدي إلى خداع المبتدئين في سلوك طريق التصوف وتركهم ينتقلون من ضلال إلى ضلال أكبر، حتى غرقوا في المستنقع دون أمل برجعة، ويتضح بالغ خطر السكوت عن طامات الصوفية وتبريرها إذا علمنا أن طريق التصوف يقوم على مبدأ الطاعة العمياء والتسليم المطلق من المريد للشيخ، واعتبار ما يقع من الشيخ نوع كرامة، ولو كان ظاهره الحرمة والمخالفة للشريعة.

وفي هذا المعنى يقول بعضهم:

وكن عنده كالميت عند مغسل ... يقلِّبه ما شاء وهو مطاوع

ولا تعترض فيما جهلت من أمره ... عليه فإن الاعتراض تنازع

وسلّم له فيما تراه ولو يكن ... على غير مشروع فثم مخادع[1]

❀ ❀ ❀

(١) الكردي، محمد أمين، تنوير القلوب في معاملة علام الغيوب، ص٥٤٨.

الفصل السابع

التجديد في السيرة النبوية والتاريخ الإسلامي

وفيه تمهيد وثلاثة مباحث:

التمهيد في التعريف بالسيرة النبوية والتاريخ الإسلامي.

المبحث الأول: مصادر السيرة النبوية والتاريخ الإسلامي.

المبحث الثاني: أبرز جوانب الخلل في كتابة السيرة والتاريخ.

المبحث الثالث: مقومات التجديد في السيرة والتاريخ.

تمهيد

التعريف بالسيرة النبوية والتاريخ الإسلامي

السيرة النبوية هي التجسيد الحي، والتطبيق العملي لتعاليم الإسلام كما أرادها الله تعالى أن تطبق في عالم الواقع، فقد تناولت دقائق حياة الرسول ﷺ منذ ولادته وحتى وفاته، مروراً بطفولته وصباه وشبابه ورسالته وجهاده وصبره وانتصاره على أعدائه، وكشفت عن تفصيلات سلوكه أباً وزوجاً ومربياً وقائداً في غضبه ورضاه، وحربه وسلمه، ونبوته وبشريته، من هنا كانت الحاجة ماسة إلى توثيق هذه السيرة والتأكد من صحتها لنستطيع أن نستنبط منها الأحكام الشرعية، والحكم والعظات والعبر والدروس، ونربطها بواقع حياتنا ونحاول تطبيقها ونستلهم منها الوجهة الصحيحة التي ينبغي أن نسير عليها.

أما التاريخ الإسلامي وخاصة تاريخ الصحابة الكرام ومن تبعهم من أهل القرون التي شهد لها رسول الله ﷺ بالفضل والخيرية، فهو الامتداد الطبيعي لسيرة الرسول ﷺ والثمرة المباركة لمدرسة النبوة، والأثر الحي للتربية الفذّة التي خرجت أولئك القادة العظام، والمشاعل المتوهجة التي تنير للأمة حياتها إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها[١].

لذلك عظمت الحاجة إلى العناية بتاريخ هؤلاء الأبطال، والمحافظة عليه نقياً طاهراً من عبث أعداء الإسلام، ممن امتلأت قلوبهم حقداً وضغينة على من قضى على مجدهم الزائف وطغيانهم الباطل، فلفقوا الأكاذيب واخترعوا الأساطير، وألصقوها بخير جيل رباه الرسول ﷺ على عينه، وتركه نموذجاً يحتذى وقدوة تستهدي الأمة بهم حين تحاصرها دياجير الضلال والظلمات.

---

(١) العلي، إبراهيم، صحيح السيرة النبوية، ص١٠، وأبو فارس، محمد عبد القادر، السيرة النبوية، دراسة تحليلية، ص٤٩.



المبحث الأول

مصادر السيرة النبوية والتاريخ الإسلامي

○ ١ ـ مصادر السيرة[1]:

◆ أ ـ القرآن الكريم:

إن جانباً كبيراً من السيرة النبوية قد تناولها القرآن الكريم، وسجل تفاصيلها الدقيقة أحياناً، فقد تحدث القرآن الكريم عن نشأة الرسول ﷺ يتيماً، وعن أميته وبدء نزول الوحي عليه، وعما لقيه من قومه من صد وإعراض، واتهام له بالجنون والسحر والكذب والكهانة والشعر.

وتحدث عن رحلة الإسراء والمعراج، وعن هجرة الرسول ﷺ إلى المدينة بعد أن تواطأت على قتله قريش، وعن موقف أهل المدينة من إخوانهم المهاجرين، كما تحدث عن معارك الرسول ﷺ الكبرى كبدر وأحد والخندق وحنين وفتح مكة وغيرها، وعن اليهود وخياناتهم وحرب الرسول لهم وإجلائهم عن المدينة، وعن المنافقين ودورهم إلى غير ذلك من المواقف والأحداث، مما يجعل غالب أحداث السيرة في أعلى درجات الصحة والصدق، ويمتاز ذكر الأحداث في القرآن بالتحليل والتوجيه وذكر الخلفيات والأسباب.

◆ ب ـ كتب الحديث ومصنفاته:

لقد تناولت كتب الحديث ودواوين السنة قدراً كبيراً من أحداث السيرة النبوية في مختلف الأبواب وخاصة في باب السير والجهاد، ولكن الروايات الحديثية تناولت بعض جزئيات السيرة ولم تغط كل أحداثها، مما جعل الحاجة

---

(١) العلي، إبراهيم، صحيح السيرة النبوية، ص١١، وأبو فارس، محمد عبد القادر، السيرة النبوية، ص٥١ ـ ٥٧، والعمري، أكرم ضياء العمري، السيرة النبوية الصحيحة ١/٤٧ ـ ٧٠.

ماسة إلى إكمال صورة الأحداث من كتب المغازي والسير، وهذا بدوره يجعل نقد تلك الكتب والروايات التاريخية نقداً حديثياً من الأهمية بمكان، وبكل الأحوال فإن تناول المحدثين للسيرة له أهمية كبرى، خاصة تلك الكتب التي اشترطت الصحة في كل ما تورده من أحاديث كالبخاري ومسلم، وذلك لأنَّ الروايات الحديثية ثمرة جهود كبيرة بذلها المحدثون عند تمحيص الحديث ونقده سنداً ومتناً، لذا يجب تقديم الروايات الحديثية على روايات كتب السير والمغازي.

◆ **ج ـ كتب السيرة:**

وهي تلي من حيث الأهمية والدقة القرآن الكريم والحديث الشريف، ومما يعطيها قيمة علمية كبيرة أن أوائلها كتبت في وقت مبكر حيث كان الصحابة متوافرون، وهم على علم دقيق وواسع بالسيرة، لأنهم عاشوا أحداثها وشاركوا فيها، وهذا التبكير في كتابة السيرة قلل إلى حد كبير من احتمال تعرضها للتحريف أو المبالغة والتهويل أو الضياع.

وأقدم هذه الكتب كتاب «مغازي رسول الله ﷺ» الذي صنفه عروة بن الزبير بن العوام[1] المتوفى سنة (٩٣هـ)، يتلوه كتاب أبان بن عثمان بن عفان[2] المتوفى سنة (١٠٥هـ)، ثم وهب بن منبه اليمني[3] المتوفى سنة (١١٤هـ)، وقد صنف الإمام الزهري المتوفى سنة (١٢٤هـ) في المغازي، وأصح المغازي مغازي موسى بن عقبة[4] المتوفى سنة (١٤١هـ)، حيث قال

---

(١) هو عروة بن الزبير بن العوام الأسدي القرشي، أحد الفقهاء السبعة بالمدينة، كان عالماً بالدين، صالحاً كريماً، لم يدخل في شيء من الفتن، توفي في المدينة سنة ٩٣هـ. الزركلي، الأعلام ٥/١٧.

(٢) هو أبان بن عثمان بن يحيى بن زكريا أبو عبد الله، إمامي، أصله من الكوفة، وكان يسكنها ويسكن البصرة تارة أخرى، له كتب، منها: المغازي، توفي سنة ١٠٥هـ. الزركلي، الأعلام ١/٢١.

(٣) هو وهب بن منبه الأبناوي الصنعاني الذماري أبو عبد الله، مؤرخ كبير كثير الأخبار عن الكتب القديمة، عالم بأساطير الأولين وأخبار بني إسرائيل، يعدُّ في التابعين، اتهم بالقدر ورجع عنه، توفي سنة ١١٤هـ. ابن حجر، تهذيب التهذيب ١١/١٦٦، وشذرات الذهب ١/١٥٠.

(٤) هو موسى بن عقبة بن أبي عياش الأسدي، مولى آل الزبير، روى عن طائفة من كبار

يحيى بن معين[1]: «كتاب موسى بن عقبة عن الزهري أصح هذه الكتب»[2]، وأشهر كتب السيرة سيرة ابن إسحاق وقد وصلتنا بعنوان سيرة ابن هشام[3] الذي قام بتهذيبها وتنقيحها، وهناك بالمقابل مغازي الواقدي[4]، لكنّ المحدثين رموه بالوضع وضعفوه رغم تصريحهم بغزارة مادته في السيرة[5]، فمروياته لا تصلح للاحتجاج في جانب العقيدة والشريعة، لكنها تنفع في وصف تفاصيل الأحداث مما لا يتصل بالعقيدة والشريعة، خاصة إذا لم يخالف الأخبار الصحيحة، يقول ابن حجر: «والواقدي إذا لم يخالف الأخبار الصحيحة ولا غيره من أهل المغازي، فهو مقبول عند أصحابنا»[6].

هذه هي أقدم كتب السيرة، وقد تتابع كتاب السيرة بعد ذلك يصنفون ويؤلفون كمحمد بن سعد[7] المتوفى سنة (٢٣٠هـ). وابن جرير الطبري[8]

= التابعين، كان ثقة ثبتاً كثير الحديث، توفي سنة ١٤١هـ. ابن حجر، تهذيب التهذيب ١٠/ ٣٦٠.

(١) هو يحيى بن معين بن زياد، إمام الجرح والتعديل، قال فيه أحمد: أعلمنا بالرجال، ولد سنة ١٥٨هـ، وتوفي سنة ٢٣٣هـ. الذهبي، سير أعلام النبلاء ١١/ ٧١، وابن العماد، شذرات الذهب ٢/ ٧٩.

(٢) الذهبي، سير أعلام النبلاء ٦/ ١١٧.

(٣) هو عبد الله بن هشام الحميدي، مؤرخ كان عالماً بالأنساب واللغة وأخبار العرب، أشهر كتبه: السيرة النبوية المعروف بسيرة ابن هشام، توفي سنة ٢١٣هـ. ابن كثير، البداية والنهاية ١٠/ ٢٦٧، والزركلي، الأعلام ٤/ ٣١٤.

(٤) هو محمد بن عمر بن واقد السهمي الأسلمي بالولاء، أبو عبد الله الواقدي، من أقدم المؤرخين في الإسلام ومن أشهرهم، ومن حفاظ الحديث، من كتبه: المغازي النبوية، توفي سنة ٢٠٧هـ. الزركلي، الأعلام ٧/ ٢٠٠.

(٥) العمري، أكرم ضياء، صحيح السيرة النبوية ١/ ٤٢.

(٦) البغدادي، الخطيب، تاريخ بغداد ٣/ ٥ ـ ٦.

(٧) هو محمد بن سعد بن منيع البصري الحافظ، لازم الواقدي حتى عرف باسم كاتب الواقدي، وهو مشهور بابن سعد، صاحب كتاب الطبقات، وهو مؤرخ فقيه من حفّاظ الحديث، توفي سنة ٢٣٠هـ. العبر ١/ ٣٢٠، والذهبي، سير أعلام النبلاء ١٠/ ٦٦٤.

(٨) هو الإمام المؤرخ المفسر الفقيه محمد بن جرير بن يزيد الطبري، ولد في آمل طبرستان، واستوطن بغداد، حتى توفي بها سنة ٣١٠هـ. الذهبي، سير أعلام النبلاء ١٤/ ٢٦٧.

المتوفى سنة (٣١٠هـ) وغيرهم، والجميع نقل عن المصادر الأولى للسيرة، وتمتاز كتابة السيرة في مصادرها الأولى بذكر الأسانيد على طريقة المحدثين، مما يتيح الفرصة للنقاد لمعرفة الروايات الصحيحة من غيرها، كما تمتاز بإكمالها لصورة الأحداث، وترتيبها ترتيباً زمنياً.

وكتب السيرة هذه تلي في المكانة من حيث الدقة القرآن الكريم والحديث الشريف، ولكنَّ هذا لا يعني أن كل ما أوردته صحيحاً بل فيها الصحيح والضعيف، وجلّ الذين كتبوا في السيرة اهتموا بجمع ما أمكنهم من الروايات وأحالوا القارئ على الأسانيد، لذلك ينبغي عند دراسة السيرة الاعتماد على الصحيح أولاً ثم استكمال الصورة بما هو حسن أو مقارب للحسن، ولا يلجأ إلى الضعيف فيما له أثر في العقائد أو التشريع، ولا بأس من الأخذ به عندما لا نجد غيره من الروايات القوية فيما سوى ذلك من أخبار تتعلق بالحث على مكارم الأخلاق أو وصف لعمران أو صناعات أو زرع، أو ما شاكل ذلك[1].

○ ٢ ـ مصادر التاريخ الإسلامي:

وقد قدمنا أنَّ المراد بالتاريخ الإسلامي الأحداث التي جرت في العالم الإسلامي بعد وفاة الرسول ﷺ في عصر الخلافة الراشدة والخلافة الأموية والعباسية والعثمانية، والواقع أن التاريخ الإسلامي لم يحظ بالعناية والاهتمام الذي حظيت به السيرة النبوية من الدقة والتمحيص والتحري أثناء نقل الأخبار، فقد شارك في كتابة التاريخ الإسلامي وروايته مجموعة من الإخباريين، والرواة الضعفاء المتهمين في عدالتهم من أتباع الفرق الضالة: كالسبئة، والرافضة، والشعوبية، والزنادقة، وكان للشيعة خاصة أكبرُ عدد من الرواة والإخباريين الذين تولوا نشر أكاذيبهم ومفترياتهم[2]، كالمسعودي[3]

(١) العمري، أكرم ضياء العمري، السيرة النبوية الصحيحة ١/ ٦٩.

(٢) المحزون، محمد، منهج دراسة التاريخ الإسلامي، ص٨.

(٣) هو عبد الرحمن بن عبد الله بن عتبة بن مسعود الكوفي، صدوق، اختلط قبل موته، وكان سيئ الحفظ، قال ابن حبان: اختلط حديثه فلم يتميز، فاستحق الترك، توفي سنة ١٦٠هـ. تقريب التقريب ١/ ٤٨٧، وميزان الاعتدال ٢/ ٥٧٤، وسير النبلاء ٧/ ٩٣، وتهذيب التهذيب ٦/ ٢١٠.

وابن مزاحم[1] واليعقوبي[2] وغيرهم، والذين لم تكن لديهم أهواء من المؤرخين كالطبري ومحمد بن إسحاق وابن عساكر[3] وأبان بن عثمان، وعروة بن الزبير، وخليفة بن خياط[4]، وأبو زرعة الدمشقي[5] وغيرهم، حشدوا في كتبهم كل ما وقع تحت أيديهم من روايات دون تمحيص لها، تاركين لمن يقرأ كتبهم أن يأخذ الصحيح منها ويترك الموضوع والباطل عبر دراسة الأسانيد التي ذكروها لتلك الروايات[6].

ولئن كان هذا التمحيص سهلاً وميسوراً على السابقين لمعرفتهم بالرواة وأحوالهم والأسانيد وشروط صحتها، فإن الأمر بات عسيراً جداً بعد ذلك، يحتاج معه من يريد التثبت من صحة الروايات إلى بذل جهود ضخمة للوصول إلى غايته.



(١) هو محمد بن يحيى بن مزاحم، أبو عبد الله الأنصاري الخزرجي الأندلسي، توفي سنة ٥٠٢هـ. الزركلي، الأعلام ٨/٦.

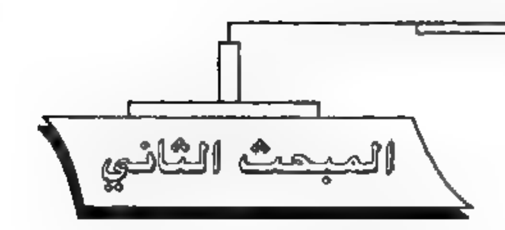
(٢) هو أحمد بن إسحاق بن جعفر بن واضح اليعقوبي، مؤرخ جغرافي كثير الأسفار من أهل بغداد، توفي سنة ٢٩٢هـ. الزركلي، الأعلام ١/٩٠.

(٣) هو علي بن الحسن بن هبة الله، أبو القاسم، ثقة الدين ابن عساكر الدمشقي، المؤرخ الحافظ الرحالة، كان محدث الديار الشامية، توفي بدمشق سنة ٥٧١هـ. الزركلي، الأعلام ٥/٨٢.

(٤) هو خليفة بن خياط بن خليفة الشيباني، أبو عمرو، محدث، نسابة إخباري، كان مستقيم الحديث، توفي سنة ٢٤٠هـ. الزركلي، الأعلام ٢/٣٦١.

(٥) هو عبد الرحمن بن عمرو النصري، أبو زرعة الدمشقي، من أئمة زمانه في الحديث ورجاله، من أهل دمشق، وتوفي بها سنة ٢٨٠هـ. الزركلي، الأعلام ٤/٩٤.

(٦) المحزون، محمد، منهج دراسة التاريخ الإسلامي، ص٣٨.



أبرز جوانب الخلل في كتابة السيرة والتاريخ

إن التجديد في السيرة والتاريخ، يقتضي منا أن نعرف مواطن الخلل، ومظاهر الانحراف التي أصابت هذا الجانب المهم من جوانب الفكر الإسلامي، ولدى التأمل في الكتابات التاريخية قديماً وحديثاً نلاحظ أن كتابة السيرة النبوية قد أصابها خللان:

١ ـ الخلل الأول: وقع في توثيق الأخبار والروايات.

٢ ـ والخلل الثاني: وقع في تفسير الحوادث والحكم عليها.

أما الخلل الأول: فرغم ضخامة الجهود التي بذلت في تدوين السيرة النبوية إلّا أن كتبها لا تزال تضم في طياتها الصحيح والضعيف والموضوع، ولا يزال المسلمون يرجعون إليها، ويأخذون رواياتها أخذ المصدق المذعن لها، وانتشرت في مؤلفات العلماء، وحدّث بها الدعاة والوعّاظ، واستدل بها العوام وطلبة العلم، وقد أحدث هذا خللاً كبيراً عند هؤلاء جميعاً، ونسب إلى رسول الله ﷺ ما لم يقله ولم يفعله ولم يحدث في زمنه[1].

لذلك نرى أنه ليس من الصدفة إعلاء المستشرقين ومن تابعهم لمغازي الواقدي وتقديمها على سيرة ابن هشام مع ما تقدم من أن سيرة ابن هشام، أدق وأوثق، وتتطابق معلوماتها مع معلومات كتب الحديث في كثير من الجوانب، أما الواقدي فقد أجمعوا على ضعفه[2].

أما الخلل الثاني: فقد وقع في تفسير الحوادث والحكم عليها، والتحكم في شرحها وتوجيهها الوجهة التي يهوونها، وقد وقَع هذا من أهل الأهواء

(١) العلي، إبراهيم، صحيح السيرة النبوية، ص٦.

(٢) العمري، أكرم ضياء، السيرة النبوية الصحيحة ١/ ٤٢.

والزنادقة وأعداء الإسلام، وتابعهم على ذلك المستشرقون وأذنابهم في العصر الحاضر، حيث فسّروا أحداث السيرة، انطلاقاً من فهمهم للحياة وتصوراتهم الخاصة لحركة التاريخ، دون مراعاة مقتضيات العقيدة الإسلامية وآثارها في السلوك[١]. وقد ساعدهم على ذلك ما احتوته بعض كتب السيرة من روايات موضوعة وباطلة، جعلتهم يتسابقون إلى اقتسامها لخدمة أغراضهم في الطعن في الإسلام، والنيل من نبوة الرسول ﷺ ورسالته.

وقد أصاب هذان الخللان كتابة التاريخ الإسلامي، وانتشرا فيه انتشاراً بالغاً، ذلك لأن التاريخ الإسلامي لم يتوافر له ما توافر للسيرة النبوية من توثيق وتعدد مصادر، وشارك في تدوين أخباره ورواياتها مجموعة من الإخباريين، والرواة الضعفاء المتهمين في عدالتهم، وكثيرٌ منهم من أهل الأهواء من أتباع الفرق الضالة، الذين كان همهم الحطّ من شأن صحابة الرسول ﷺ ومكانتهم، في كل موطن، وبكل وسيلة، ابتداءً من تصويرهم لما جرى بين الصحابة رضوان الله عليهم في مؤتمر سقيفة بني ساعدة بصورة المتكالبين على حطام الدنيا ومناصبها، مروراً بإظهارهم لتأخر سيدنا علي بن أبي طالب في بيعة أبي بكر بسبب انشغاله بتغسيل الرسول ﷺ وتكفينه على أنه رفض لبيعة أبي بكر، وأنه كان يرى أنه الأحق بالخلافة، وصولاً إلى عشرات القصص المفتراة على الصحابة بعد قتل سيدنا عثمان بن عفان رضي الله عنه[٢]، وقد صاغوا تلك المفتريات، ونسجوها على هيئة حكايات وأشعار، لكي يسهل انتشارها بين المسلمين، هادفين إلى قطع صلة المسلمين بأسلافهم، وإبعادهم عن اتخاذ الصحابة الكرام نماذج وقدوات تحتذى، وبالتالي التشكيك في صدقهم وأمانتهم فيما نقلوه من أخبار عن رسول الله ﷺ، ليصلوا في النهاية إلى عزل المسلمين عن دينهم ونبيهم، وترك المجال فسيحاً لنشر بدعهم وضلالاتهم.

حدث ذلك في غفلة من أهل السنة الذين وصلوا متأخرين إلى ساحة التاريخ الإسلامي، بعد أن طارت تلكم الحكايات والأشعار بين القصاص،

---

(١) المحزون، محمد، منهج دراسة التاريخ الإسلامي، ص١١ ـ ١٢.

(٢) شعوط، إبراهيم علي، أباطيل يجب أن تُمحى من التاريخ، ص٩٥.

وأصبح كثير منها من المسلمات حتى عند مؤرخي أهل السنة للأسف[1]، فحشروا في كتبهم ركاماً هائلاً من الروايات عن أمثال المسعودي المتوفى سنة (٣٤٥هـ).

والذي قال عنه ابن حجر: «كتبه طافحة بأنه كان شيعياً»[2]، وقال عنه ابن تيمية: «وفي تاريخ المسعودي ـ مروج الذهب ـ من الأكاذيب ما لا يحصيه إلا الله»[3]، وقال فيه ابن العربي: «المبتدع المحتال»[4].

وقد سلك المحرفون للتاريخ المشوهون سيرة الصدر الأول دروباً متعددة منها:

١ ـ الاختلاق والكذب.

٢ ـ الإتيان بخبر أو حادثة صحيحة، فيزيدون فيها وينقصون منها، حتى تتشوه وتخرج عن أصلها.

٣ ـ وضع الخبر في غير سياقه، حتى ينحرف عن معناه ومقصده.

٤ ـ وضع الكتب والرسائل المزيفة، وإلصاقها بعلماء وشخصيات مشهورة، كما وضعت الرافضة كتاب نهج البلاغة، ونسبته لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه، ووضع كتاب الإمامة والسياسة، ونسب زوراً إلى ابن قتيبة، لشهرته عند أهل السنة وثقتهم به[5].

يقول ابن أبي الحديد[6]: «واعلم أن أصل الكذب في أحاديث الفضائل كان من جهة الشيعة، فإنهم وضعوا في مبدأ الأمر، أحاديث مختلقة في صاحبهم ـ يعني علياً وولديه ـ حملهم على عداوة خصومهم»، ثم يقول بعد

(١) الخراشي، سليمان بن صالح، قصص لا تثبت ٦/٩ ـ ١٠.

(٢) ابن حجر، لسان الميزان ٤/٢٢٥.

(٣) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية ٤/٨٤.

(٤) ابن العربي، العواصم من القواصم، ص٢٦٢.

(٥) المحزون، محمد، منهج دراسة التاريخ الإسلامي، ص٨ ـ ٩.

(٦) هو عبد الحميد بن هبة الله بن أبي الحديد، عالم بالأدب، من أعيان المعتزلة، أشهر كتبه: شرح نهج البلاغة توفي سنة ٦٥٥هـ. الزركلي، الأعلام ٤/٦٠.

ذلك: «وهناك أحاديث مكذوبة كثيرة، تقتضي نفاق قوم من كبار الصحابة والتابعين الأولين وكفرهم وضعت من جانب الشيعة»[1].

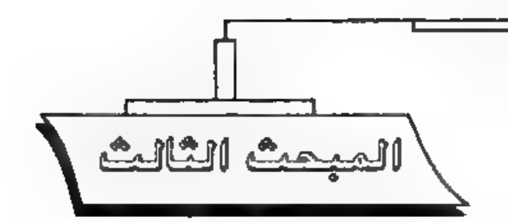
وقد طار المستشرقون وأذنابهم فرحاً بتلك الأباطيل التي احتوتها كتب التاريخ، لكونها تخدم غرضهم في الطعن بالإسلام، ولم يكتفوا بها، بل أخذوا ينقبون وسط كتب الأدب والتاريخ وقصص السمر، والحكايات العامية، والكتب المنحولة والضعيفة مثل كتاب «الأغاني» و«البيان والتبيين» و«الكامل في الأدب» عن مثالب للصحابة والتابعين، ثم يبادرون إلى استخلاص الأحكام من الروايات وتضخيمها وذكر التأويلات والشروح والتفسيرات لها والبناء عليها صروحاً كاذبة من المعطيات والتخمينات[2].



---

(١) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ٣/ ١٣٤.

(٢) المحزون، محمد، منهج كتابة التاريخ الإسلامي، ص١١.



مقومات التجديد في السيرة والتاريخ

إن التجديد في التاريخ والسيرة يجب أن يتجه إلى الخللين البارزين اللذين أصابا هذا العلم العظيم، الخلل في توثيق الأخبار، والخلل في شرحها وتحليلها.

أما فيما يتعلق بتوثيق الأخبار والتأكد من صحتها فينبغي اتباع مناهج المحدثين وطرقهم في نقد الأحاديث ومعرفة الصحيح من الضعيف، وتطبيقها على الروايات التاريخية خاصة تلك المتعلقة بسيرة الرسول ﷺ وصدر الإسلام، ويساعد على ذلك أنّ تلك الروايات قد سيقت سياق الأحاديث النبوية تتقدمها الأسانيد الكاشفة عن أسماء الرواة المتعاقبين إلى راوي القصة الأول، فيتمكن الناقد من معرفة حال أولئك الرواة والحكم عليهم من خلال الرجوع إلى الكتب التي تخصصت في الحكم على الرجال، والتي بلغت عشرات المصنفات وتناولت الكلام عن مئات ألوف الرواة، مما جعل أعداء الإسلام يشهدون بالفضل للمسلمين في هذا المضمار، يقول العالم الألماني الدكتور سبرينجر[1]: «لم يكن فيما مضى أمة من الأمم السالفة، كما أنه لا توجد أمة من الأمم المعاصرة أتت في علم أسماء الرجال بمثل ما جاء به المسلمون في هذا العلم العظيم الخطر الذي يتناول أحوال خمسمائة ألف رجل وشؤونهم»[2].

وبتطبيق هذا المنهج العظيم تعتمد الروايات الصحيحة ثم الحسنة ثم ما يعضدها من الروايات الضعيفة لبناء الصورة التاريخية لأحداث المجتمع

---

(١) هو لويس سبرنجر، مستشرق نمساوي، كان يحسن خمساً وعشرين لغة، عني بنشر نفائس اللغة العربية، كالإصابة في حياة الصحابة، وكشاف اصطلاحات الفنون، توفي سنة ١٣١٠هـ - ١٨٩٣م. الزركلي، الأعلام ١/ ٣٤٧.

(٢) الندوي، سليمان الرسالة المحمدية، ص١١.

الإسلامي، وعند التعارض يقدم الأقوى دائماً، أما الروايات الضعيفة التي لا تقوى أو تعتضد، فيمكن الإفادة منها في إكمال الفراغ الذي لا تسده الروايات الصحيحة والحسنة شريطة ألا تتعلق بجانب عقدي أو شرعي[1].

وقد ظهرت حديثاً دراسات أولية لتطبيق مناهج المحدثين وقواعدهم على روايات السيرة النبوية وصدر الإسلام منها: «السيرة النبوية الصحيحة» للدكتور أكرم ضياء العمري و«صحيح السيرة» لإبراهيم العلي، و«صحيح التوثيق في سيرة وحياة الصّدّيق» لمجدي فتحي السيد. وهكذا نفوت الفرصة على المؤرخين الوضاعين وأصحاب الأهواء ونحفظ تاريخنا من العبث والفساد.

أما فيما يتعلق بتفسير الحوادث والحكم عليها فينبغي الالتزام بالضوابط والشروط التالية:

○ ١ ـ أن يجري تفسير الأحداث وفق التصور الإسلامي عن الله والكون والحياة ووفق دوافع السلوك في المجتمع الإسلامي:

فالإسلام بعقائده ومفاهيمه وتصوراته يقف خلف كل ما بناه المسلمون من حضارة، وزهد المسلمين في الدنيا، وتطلعهم إلى ما عند الله في الآخرة، كان الدافع الأساسي لكل الجهود التي بذلوها من جهاد واستشهاد وإنفاق وإيثار، وورع وعفة، وصدق ووفاء، وتجرد وإخلاص.

ولم تكن الفتوحات الإسلامية لدافع دنيوي ولا رغبة في التسلط والاستحواذ، ولا طمعاً في خيرات البلاد المفتوحة، ولا فراراً من شظف الحياة الصحراوية، كما يرى المستشرقون[2].

وانطلاقاً من هذا الضابط ينبغي أن تحاكم المصادر التاريخية، ولا يجوز التسليم بما تطرحه من أخبار، إلا بعد إحالتها على المجرى العام للمرحلة التاريخية، لمعرفة إن كان يمكن أن تتجانس في سداها ولحمتها مع نسيج تلك المرحلة أم لا؟

---

(١) العمري، أكرم ضياء، السيرة النبوية الصحيحة، ص٤٠.

(٢) العمري، أكرم ضياء، السيرة النبوية الصحيحة، ص٣٣ ـ ٣٤.

وهكذا توضع الوجهة العامة للمجتمع الإسلامي وطبيعته وخصوصيته في الحسبان، وينظر إلى تعصب الراوي أو الإخباري أو المؤرخ من عدمه، فمن لاحت عليه أمارات التعصب، أو كان خبره مخالفاً لأمر معلوم في الشريعة أو عند الناس، أو مناقضاً لطبيعة المجتمع وأعرافه وقيمه الثابتة، فلا يؤخذ منه ولا يؤبه بأخباره، لأن التحيز والتعصب حجاب ساتر عن رؤية الحقيقة التاريخية[1].

○ ٢ ـ أن لا تفسر الأحداث بطريقة الإسقاط التاريخي:

والمراد بالإسقاط التاريخي تفسير الأحداث، وتقييم الملابسات، لا بما تقتضيه طبيعة الحدث، وما احتفت به من مناخ إنساني، وإنما النظر إليه من خلال لحظتنا الراهنة، وإنزاله على وقائع جديدة، ومتغيرات غريبة عن بيئة الحدث، وبالتالي يجري إخضاع حقائق الموقف التاريخي القديم، لتحكمات العواطف السياسية أو الاجتماعية الراهنة، أو لتوجهات العقول الفكرية، والمذهبية، ويصار إلى قسر الموقف التاريخي على النطق بما تمليه تلك التحكمات.

وقد شاعت ظاهرة الإسقاط التاريخي في كثير من الدراسات التاريخية المعاصرة، وحاول كل صاحب نزعة فكرية إخضاع حقائق التاريخ لمفاهيم نزعته، غير متحرج أن ينسب إلى رجالات التاريخ العظام، أفكار مذهبه المبتدع وتقوُّلات رجالاته، فبرزت دراسات تحمل اسم «اليمين واليسار في الإسلام» ودراسات تحمل اسم «الفكر القومي العلماني» و«النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية»[2]، ووضعت كتب تصنف الصحابة الكرام إلى يمين ويسار، وادعوا أن قمة الصراع الطبقي كان بين زعيم اليمين معاوية بن أبي سفيان، وزعيم اليسار علي بن أبي طالب، وحتى التاريخ العقدي منقسم إلى يسار ويمين، فالمعتزلة يسار والأشاعرة يمين، والفلسفة العقلانية عند ابن رشد يسار، والفلسفة الإشراقية الفيضية عند الفارابي وابن سينا يمين، والمذاهب الفقهية منقسمة إلى يمين ويسار، فالمالكية التي تقوم على المصالح المرسلة

---

(١) المحزون، محمد، منهج دراسة التاريخ الإسلامي، ص٧٠.

(٢) سلطان، جمال، الغارة على التراث الإسلامي، ص٦٣ ـ ٦٥.

يسار، والفقه الافتراضي عند الحنفية يمين، والتفسير بالمعقول يسار، والتفسير بالمأثور يمين[1].

والملاحظ أن ظاهرة الإسقاط في التاريخ قد وقعت لدى بعض الباحثين عن حسن نية وصفاء طوية وخطأ في الاجتهاد، لكن أكثر ظواهر ودراسات «الإسقاطيين» كانت عن خبث نية وسوء طوية[2].

فالواجب أن تفسر الأحداث، وأن تحلل الأخبار التاريخية في ضوء الظرف التاريخي الذي وقعت فيه، وتحت مظلة المناخات العقدية والفكرية والسياسية والاجتماعية السائدة في تلك الحقبة التاريخية، ولا يصح تطويع الأخبار التاريخية، وقسرها على النطق بما لا تحتمله من معان ومعطيات، والقفز فوق حقائق التاريخ الثابتة لتوافق ميول الباحث وأهوائه.

○ ٣ ـ أن لا يجري تفسير الأحداث تحت وطأة الهزيمة الفكرية:

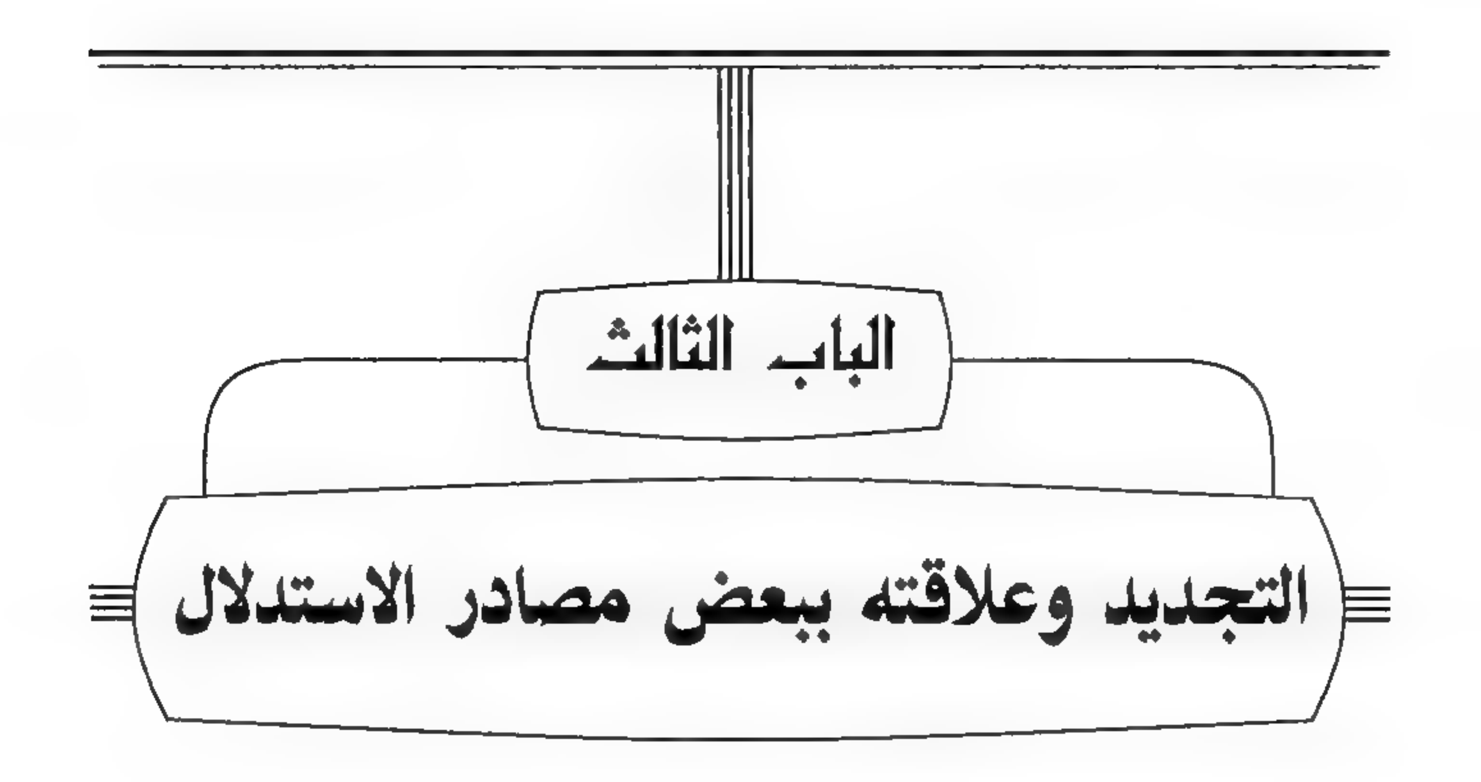
فكثير من الباحثين، وبدافع القهر النفسي والفكري الذي أحدثه الغزو الفكري في ديار المسلمين يعمد إلى الأسلوب الاعتذاري عند الكلام على بعض الأحكام الشرعية التي لا يستسيغها الغرب ومن شايعهم، كالجهاد والفتوحات الإسلامية، فيفسرها على أنها كانت دفاعاً عن حدود شبه الجزيرة العربية أمام تحركات الفرس والروم[3]، ويميل إلى نفي معجزات الرسول ﷺ الثابتة وغيرها من أمور لا تخضع للتفسير المادي خضوعاً وانصياعاً للفكر المادي والفلسفات الوضعية.

بل يجب على الباحث المسلم أن يستعلي بدينه ويعتز بعقيدته الربانية، وأن يستقل استقلالاً تاماً بمنهجه وفكره عند تفسيره للأحداث.



---

(١) المحزون، محمد، منهج دراسة التاريخ الإسلامي، ص١٠٠ ـ ١٠١.
(٢) سلطان، جمال، الغارة على التراث الإسلامي، ص٦٦ ـ ٦٧.
(٣) العمري، أكرم ضياء، السيرة النبوية الصحيحة، ص٣٧.



وفيه ثمانية فصول:

الفصل الأول: التجديد وفهم السلف.

الفصل الثاني: التجديد والعقل.

الفصل الثالث: التجديد والإجماع.

الفصل الرابع: التجديد وخبر الآحاد.

الفصل الخامس: التجديد وتعليل الأحكام.

الفصل السادس: التجديد والضرورة.

الفصل السابع: التجديد والعرف.

❀ ❀ ❀

الفصل الأول

التجديد وفهم السلف

وفيه تمهيد ومبحثان:

المبحث الأول: الأدلة على لزوم متابعة السلف.

المبحث الثاني: فائدة الالتزام بفهم السلف.

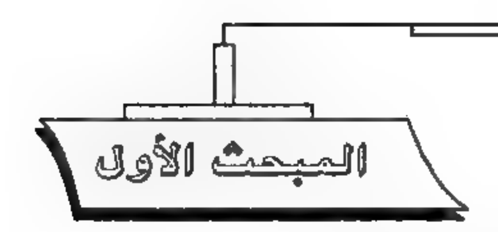


تمهيد

إن كل تجديدٍ لا يقوم على أصول ثابتة، وقواعد عاصمة محكومٌ عليه بالفشل والانحراف، وإن المتأمل في تاريخ الفرق التي انحرفت بعيداً عن الجادَّة، وتنكبت الصراط المستقيم، يرى أن مبدأ انحرافها كان سببه قطع صلتها بالسلف الصالح، وتنكرها لفهمهم ومنهجهم، واختراعها لأصول وقواعد في الفهم والاستدلال تخالف منهج السلف وقواعدهم.

ولقد تضافرت النصوص من الكتاب والسنة على أن اتباع منهج السلف أمر لازم، وأن فهمهم للدين في أصوله وثوابته حجة على من بعدهم، أما وسائل تطبيق تلك الأصول والثوابت فلا مانع أن تختلف باختلاف الأعصار والأمصار.





الأدلة على لزوم متابعة السلف

شهد الله ﷻ لصحابة رسوله ﷺ بالخيرية والعدالة، ووصفهم بأنَّهم دعاة إلى شرعه وسبيله، وأنهم على نور وهدًى وبصيرة، فقال ﷻ: ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى ۖ وَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٠٨﴾﴾ [يوسف: ١٠٨]، وقال أيضاً: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ۗ﴾ [البقرة: ١٤٣]، والوسط: الخيار العدل.

فالصحابة خير الأمة، وأعدلها في أقوالهم وأعمالهم وإرادتهم ونياتهم(١)، والله تعالى قَبِل شهادتهم للرسل ﷺ، فمن خالفهم فقد خالف الحق الذي شهدوا به. ولقد حذر الله ﷻ من اتباع غير سبيلهم، وتوعد على ذلك فقال سبحانه: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ ۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴿١١٥﴾﴾ [النساء: ١١٥]، والمؤمنون هم الصحابة أصلاً، ومن تبعهم فهو تبع لهم.

وقد نص الرسول ﷺ على خيرية القرون الثلاثة الأولى فقال: «خير القرون قرني، ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم، ثم يجيء أقوام تسبق شهادة أحدهم يمينه وشهادته»(٢).

---

(١) ابن كثير، تفسير ابن كثير ١/٢٨٦.

(٢) البخاري، كتاب الشهادات، باب لا يشهد على شهادة جور إذا أشهد، رقم الحديث ٢٤٥٨، ومسلم كتاب فضائل الصحابة، باب فضل الصحابة ثم الذين يلونهم، رقم ٤٦٠١، والترمذي، كتاب الفتن، باب ما جاء في القرن الثالث رقم الحديث ٢١٤٧، والنسائي كتاب الأيمان والنذور، باب الوفاء بالنذر، رقم الحديث ٣٧٤٩، وابن ماجه، كتاب الأحكام، باب كراهية الشهادة لمن لم يستشهد، رقم الحديث ٢٣٥٣، وأبو داود، كتاب السنة، باب في فضل أصحاب رسول الله، رقم الحديث ٤٠٣٨.

وأخبر النبي ﷺ أنّ الفرقة والاختلاف ستقع في أمته كما وقعت في الأمم السابقة، وأنّ كل المختلفين في زيغ وضلال إلا من اعتصم بمنهج الرسول ﷺ وصحبه الكرام. قال ﷺ: «وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين ملة كلُّها في النَّار إلا ملّة واحدة ما أنا عليه وأصحابي»[1].

فالحديث يفيد أن ما كان عليه الصحابة من علم وعمل هو حق وصواب، وأن اتباع ما كانوا عليه من اتباع الرسول ﷺ ومن طاعته وتصديقه، وأن من أراد أن يعمل بسنة الرسول ﷺ ويفهمها بعيداً عن منهجهم فقد جانب الهدى والصواب[2]، والمقصود بما كان عليه الصحابة ما وقع إجماعهم عليه، ولم يعلم فيه خلاف بينهم، من أصول وقواعد دون ما اختلفت اجتهاداتهم فيه من أحكام ومسائل[3].

وحضَّ الرسول ﷺ على التزام سنَّة الخلفاء الراشدين والعضِّ عليها بالنواجذ فقال: «... عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، عضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل بدعة ضلالة»[4].

قال ابن قيم الجوزية: «قرن سنة خلفائه بسنته، وأمر باتباعها كما أمر باتباع سنته، وبالغ في الأمر بها حتى أمر بأن يعضَّ عليها بالنواجذ»[5].

والحديث وإن ذكر الخلفاء الراشدين خصوصاً إلا أنه عام في الصحابة لأنهم كلهم راشدون كما قال تعالى: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ ٱللَّهِ ۚ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِى كَثِيرٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِى قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ ٱلْكُفْرَ وَٱلْفُسُوقَ وَٱلْعِصْيَانَ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلرَّٰشِدُونَ ۝٧﴾ [الحجرات: ٧].

---

(١) تقدم تخريجه، ص٧١.

(٢) سلام، أحمد، ما أنا عليه وأصحابي، ص٥١.

(٣) المرجع نفسه، ص٥٣.

(٤) أبو داود، سنن أبي داود، كتاب السنة باب في لزوم السنة، رقم الحديث ٤٦٠٧، والترمذي سنن الترمذي، كتاب العلم، باب ما جاء في الأخذ في السنة واجتناب البدع، رقم الحديث ٢٦٧٨، وسنن ابن ماجه، باب اتباع سنّة الخلفاء الراشدين المهديين ص٤٢ ـ ٤٣.

(٥) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين ٤/ ١٤٠.

ولقد تكاثرت أقوال العلماء في الحث على التمسك بمنهج الصحابة وتابعيهم بل وقع الإجماع على أنّ: «خير قرون هذه الأمة في الأعمال والأقوال والاعتقاد وغيرها من كل فضيلة أن خيرها: القرن الأول ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم»[(١)]. يقول ابن مسعود ﷺ: «من كان منكم متأسياً فليتأس بأصحاب محمد ﷺ، فإنهم كانوا أبرَّ هذه الأمة قلوباً، وأعمقها علماً، وأقلها تكلفاً، وأقومها هدياً، وأحسنها حالاً، قوم اختارهم الله لصحبة نبيه ﷺ وإقامة دينه فاعرفوا فضلهم، واتبعوهم في آثارهم فإنهم كانوا على الهدى المستقيم»[(٢)].

وقال عمر بن عبد العزيز: «سن رسول الله ﷺ وولاة الأمر من بعده سنناً، الأخذ بها تصديق لكتاب الله ﷻ واستكمال لطاعته، وقوة على دين الله، ليس لأحد تغييرها، ولا تبديلها، ولا النظر في رأي من خالفها، فمن اقتدى بما سنّوا اهتدى، ومن استبصر بها بصر، ومن خالفها واتبع غير سبيل المؤمنين ولّاه الله ﷻ ما تولى وأصلاه جهنّم وساءت مصيراً»[(٣)].

وقال الأوزاعي: «اصبر نفسك على السّنّة، وقف حيث وقف القوم، وقل بما قالوا، وكف عمَّا كفوا عنه، واسلك سبيل سلفك الصالح فإنه يسعك ما وسعهم.. ولو كان هذا خيراً ما خصصتم به دون أسلافكم، فإنه لم يُدخر عنهم خير خُبِّئ لكم دونهم لفضل عندكم، وهم أصحاب نبيه ﷺ الذين اختارهم وبعثه فيهم، ووصفهم بما وصفهم به فقال: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ ۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ ۖ تَرَىٰهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ﴾ [الفتح: ٢٩]»[(٤)].

ويقول الإمام الشاطبي: «وحاصل الأمر أنَّ الصحابة كانوا مقتدين به، مهتدين بهديه، وقد جاء مدحهم في القرآن الكريم، وأثنى عليهم متبوعهم ﷺ،

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٤/ ١٥٧ ـ ١٨٥.

(٢) ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله ٢/ ١١٩، ومشكاة المصابيح ١/ ٦٧ ـ ٦٨.

(٣) اللالكائي، شرح السنة ١/ ٩٤، أثر رقم ١٣٤، والآجري، الشريعة ص٤٨، وابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله ٢/ ٢٢٨.

(٤) اللالكائي، شرح السنة ١/ ١٥٤، ١٥٥، رقم الحديث ٣١٥.

وإنما خُلُقه القرآن، فقال تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ۝٤﴾ [القلم: ٤]، فالقرآن هو المتبوع على الحقيقة، وجاءت السنَّة مبينة له، فالمتَّبع للسنة متَّبع للقرآن، والصحابة كانوا أولى الناس بذلك، فكل من اقتدى بهم فهو من الفرقة الناجية الداخلة للجنة بفضل الله»[١].

○ دلالة المعقول على وجوب اتباع منهج السلف في فهم الدين:

وذلك أن العقل يقضي بأن كل من كان بالمتبوع ألصق كان بأقواله وأحواله ومراده أحذق وأعرف من غيره ممن لم يشاركه في هذه الخصلة، ومعلوم أنَّ أسعد النَّاس بهذه المعرفة هم أصحاب رسول الله ﷺ وحواريُّوه الذين صحبوه، وشاهدوا التنزيل، وعاينوا الوقائع، وعرفوا التأويل[٢]، وهم أصحاب اللسان العربي الذي نزل به القرآن والسنة، فهم الأعرف بألفاظ ما نزل عليهم وبمعانيها.

يقول جابر بن عبد الله رضي الله عنه في روايته صفة حجة النبي ﷺ: «نظرت إلى مدِّ بصري من بين يديه من راكبٍ وماشٍ، وعن يمينه مثل ذلك، وعن يساره مثل ذلك، ومن خلفه مثل ذلك، ورسول الله بين أظهرنا وعليه ينزل القرآن، وهو يعلم تأويله، فما عمل به من شيءٍ عملنا به»[٣].

فهم الترجمان العملي لشرع الله، والصورة الحية الناطقة لأحكام الإسلام، فقهوا عن رسول الله ونهلوا من نبع النبوة روح هذا الدين وهداه. يقول ابن تيمية: «يجب أن يعلم أنّ النبيّ ﷺ بيّن لأصحابه معاني القرآن كما بيّن لهم ألفاظه، فقوله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]، يتناول هذا وهذا»[٤].

---

(١) الشاطبي، الاعتصام ٢/ ٢٥٢.

(٢) حسن، عثمان بن علي، منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد ٢/ ٥٢١.

(٣) مسلم، كتاب الحج، باب حجة النبي ٢١٣٧، أبو داود، صحيح سنن أبي داود ١/ ٣٥٦، كتاب المناسك، باب صفة حجة النبي، رقم الحديث ١٦٢٨، وابن ماجه، كتاب المناسك، باب حجة رسول الله، رقم الحديث ٣٠٦٥، وأحمد، رقم الحديث ١٩١٨.

(٤) ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ص١٨.

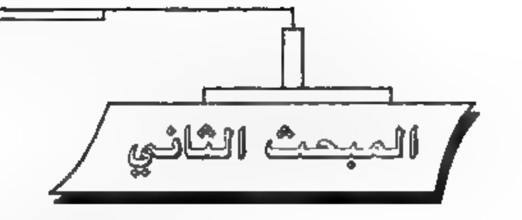
فتبين بهذا أن فهمهم لهذا الدين حجة على من بعدهم، وأن من عدل عن منهج الصحابة والتابعين، وراح يفهم القرآن الكريم والسُّنَّة النبوية فهماً جديداً مستقلاً دون التفات إلى فهم الصحابة والتابعين له، فلا بد أن يقع في الخطأ والبدعة.

يقول أحد الكتاب المعاصرين: «لا يجوز ونحن ندعو إلى العودة إلى الكتاب والسنة أن نفهمهما بمعزل عن فهم من نزل فيهم الوحي، ونتجاهل تاريخاً طويلاً لتعامل المسلمين مع هذين النصين المقدسين، ولا يمكننا أبداً الاتصال بالنص مباشرة، دونما إجماعات الأمة وآراء فقهائها عبر العصور»[1].

فلا شكّ إذن في ضلال الدعوات التي ترتفع هنا وهناك لإعادة قراءة القرآن الكريم والسنة النبوية قراءةً معاصرة وفهمهما فهماً جديداً بمنأى عن فهم من نزل فيهم القرآن والسنة، متجاوزة الإجماعات القولية والعملية التي تمت في الصدر الأول للإسلام، ومعتبرة الخلافة الراشدة وأعمال الصحابة من قبيل التجربة غير الملزمة لأجيال المسلمين المتعاقبة بشيء، بل يؤخذ منها ويترك بحسب ما تقتضيه مصلحة المسلمين في كل زمان ومكان، ويهدفون من دعواتهم هذه أن يفتحوا الباب واسعاً لقبول النظم الغربية الديمقراطية بكل ما فيها من مناقضة لأحكام الإسلام كما سنبين ذلك لاحقاً.



(١) السيد، رضوان، الإسلام المعاصر، ص١٨٧، يشار هنا إلى أن صاحب هذا الكلام هو من أبعد الناس عن منهج السلف وأكثرهم خروجاً على فهمهم، لكن كلامه في هذا الموضع حق وصواب، وليته يعمل به.



فائدة الالتزام بفهم السلف

إن الالتزام بفهم السلف للإسلام يحقق فوائد عظيمة منها:

١ ـ وحدة الأمة وصيانتها من التشرذم والافتراق بسبب تضارب الأهواء والعقول، ولقد فطن إلى هذا المعنى كل الذين دعوا للتمسك بمنهج السلف والاعتصام به، سأل سيدنا عمر بن الخطاب ﷺ ابن عباس ﷺ: «كيف تختلف هذه الأمة ونبيها واحد، وقبلتها واحدة؟! فقال ابن عباس: يا أمير المؤمنين، إنما أنزل القرآن فقرأناه، وعلمنا فيمن نزل، وإنه سيكون بعدنا أقوام يقرؤون القرآن، ولا يدرون فيمن نزل، فيكون لهم فيه رأي، فإذا كان لهم فيه رأي اختلفوا، فإذا اختلفوا اقتتلوا»(١).

٢ ـ كشف إبهام بعض الأدلة المجملة، أو تقييد مطلقاتها، أو تخصيص عموماتها، أو دفع وهم التعارض بينها بفضل النظر في عمل السلف وفهمهم للأدلة، يقول الشاطبي: «فلهذا كله يجب على كل ناظر في الدليل الشرعي مراعاة ما فهم منه الأولون، وما كانوا عليه في العمل به، فهو أحرى بالصواب، وأقوم في العلم والعمل»(٢).

٣ ـ حسم مادة الابتداع والضلال، وذلك لأن كثيراً من فرق الضلال يتعلق ببعض ظواهر النصوص فيوجهها بهواه لنصرة مذهبه، وتأييد بدعته، فيقال لهم: هل فهم السلف من هذه النصوص ما فهمتوه؟ فإن قالوا: لا، دلّ ذلك على بطلان ما ذهبوا إليه لأن فهم السلف لهذه النصوص هو الفيصل وهو الحق، وليس بعد الحق إلا الضلال. قال تعالى: ﴿فَإِنْ ءَامَنُوا۟ بِمِثْلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ

---

(١) الهروي، القاسم بن سلام، فضائل القرآن ومعالمه وأدبه، ص٤٢.

(٢) الشاطبي، الموافقات ٣/ ٧٧.

﴿فَقَدِ ٱهْتَدَواْ ۖ وَّإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّمَا هُمْ فِى شِقَاقٍ ۖ﴾ [البقرة: ١٣٧]. . . ومن هنا لم يسمع أهل السنة دعوى الرافضة أن النبي ﷺ نص على عليّ أنه الخليفة بعده، لأنّ عمل كافة الصحابة على خلافه دليل على بطلانه أو عدم اعتباره، لأن الصحابة لا تجتمع على خطأ[(١)]. كما أنكروا استدلالات الباطنية على سوء مذهبهم ببعض الظواهر كاستدلال القائلين بالتناسخ بقوله تعالى: ﴿فِىٓ أَىِّ صُورَةٍ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ ۝٨﴾ [الانفطار: ٨]، وكاستدلال من يقيمون مجالس الذكر برفع الأصوات وهيئة الاجتماع بقوله ﷺ: «ما اجتمع قوم في بيت من بيوت الله يتلون كتاب الله ويتدارسونه بينهم»[(٢)]، وبسائر ما جاء في مجالس الذكر، واستدلال البعض على الرقص في حلق الذكر بلعب الحبشة في مسجد الرسول ﷺ بالدرق والحراب[(٣)]. فكل هذه الاستدلالات باطلة، لأنّ السّلف لم يفهموا من هذه النصوص ما فهمه هؤلاء المتأخرون، فيكون فهم المتأخرين مخالفاً لإجماع الأولين، وكل من خالف الإجماع فهو مخطئ[(٤)].

ومن هذا القبيل استدلال القائلين بمشروعية ذكر الله باللفظ المفرد «الله» أو «هو» بقوله تعالى: ﴿وَٱذْكُرِ ٱسْمَ رَبِّكَ﴾ [المزمل: ٨]، قالوا اسم ربك هو الله أو هو، ولا شك أن هذا الاستدلال باطل لأن الذكر يجب أن يكون بكلام تام، أما الاسم المفرد مظهراً أو مضمراً فليس بكلام تام ولا جملة مفيدة ولا يتعلق به إيمان ولا كفر ولا أمر ولا نهي، ولم يذكر ذلك أحد من سلف الأمة ولا شرع ذلك رسول الله ﷺ، ومن المتفق عليه أن قوله تعالى: ﴿فَكُلُواْ مِمَّآ أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَٱذْكُرُواْ ٱسْمَ ٱللَّهِ عَلَيْهِ ۖ﴾ [المائدة: ٤]، لا يعني أن يقول المذكي على الذبيحة «الله»، بل المطلوب أن يقول بسم الله، أي ذبحي باسم الله، أو أذبح باسم الله.

وحين نزل قوله تعالى: ﴿فَسَبِّحْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلْعَظِيمِ ۝٧٤﴾ [الواقعة: ٧٤]، قال الرسول ﷺ: «اجعلوها في ركوعكم». ولما نزل قوله تعالى: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ

---

(١) الشاطبي، الموافقات ٣/ ٧١.

(٢) مسلم، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب فضل الاجتماع على تلاوة القرآن وعلى الذكر، رقم الحديث ٤٨٦٧، وابن ماجه، المقدمة، باب فضل العلماء، والحث على طلب العلم، ص٢٢٦.

(٣) الشاطبي، الموافقات ٣/ ٧٢.

(٤) الشاطبي، الموافقات ٣/ ٧١.

رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ۝١﴾ [الأعلى: ١]، قال: «اجعلوها في سجودكم»[١]، فشرع لهم أن يقولوا في الركوع: سبحان ربي العظيم، وفي السجود: سبحان ربي الأعلى، وهو كلام تام مفيد بخلاف ذكر الاسم المفرد وحده[٢].

نخلص من هذا كلّه إلى أنّ من أهم شروط التجديد الصحيح التزام فهم السلف لنصوص الكتاب والسنة وعدم الحيدة عنه، وكل تجديد يتجاوز فهم السلف أو يخالف إجماعاتهم القولية أو العملية أو التقريرية فهو تجديد باطل.

❀ ❀ ❀

(١) أبو داود، كتاب الصلاة، باب ما يقول الرجل في ركوعه، وسجوده، رقم الحديث ٧٣٦، وابن ماجه، كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب التسبيح في الركوع والسجود، رقم الحديث ٨٧٧، وأحمد، رقم الحديث ١٦٧٧٧٣، وقد حسن النووي إسناده كما في المجموع ٣/٤١٣.

(٢) ابن تيمية، العبودية، ص٤٨ ـ ٥١.

الفصل الثاني

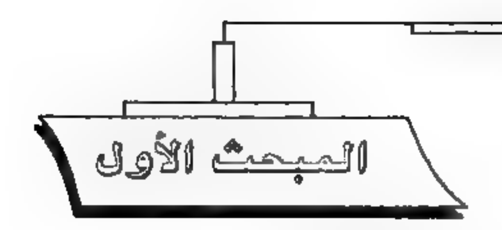
التجديد والعقل

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: مكانة العقل ودوره مع النقل.

المبحث الثاني: المسيرة التاريخية للانحراف في تقديم العقل على النقل.

المبحث الثالث: الرد على القائلين بتقديم العقل على النقل.



مكانة العقل ودوره مع النقل

كرم الله الإنسان وفضله بالعقل، وامتدح في كتابه ذوي العقول والألباب فقال: ﴿إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ [الرعد: ١٩]، وقال: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ ﴿٢٩﴾﴾ [ص: ٢٩].

ولقد جعل الإسلام العقل أداةً للفهم ومناطاً للتكليف، يوجد التكليف بوجوده ويرتفع بارتفاعه، وأمر الإسلام بحفظ العقل وحرّم كل ما يفسده أو يؤثر عليه.

ولقد قرر القرآن دلائل التوحيد وسائر قضايا الإيمان الكبرى بالبراهين العقلية، كقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، وقال: ﴿قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾ [يونس: ٣٤]، وقال: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ [الروم: ٢٧].

وذمّ المشركين لعدم استخدام عقولهم وتعطيلها عن التمييز بين الحق والباطل، والضّار والنافع، وبيّن أن ذلك التعطيل للعقول هو سبب استحقاق أهل النّار للنّار، قال تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴿١٠﴾﴾ [الملك: ١٠].

إلا أن العقل رغم هذه المكانة الجليلة التي تبوأها في الإسلام له حدٌّ ينتهي إليه، ومجال لا يتجاوزه وقدر لا يتخطاه، إذ لو كان بإمكان العقل إدراك كل مطلوب لتساوى مع العليم سبحانه في إدراك جميع ما كان وما يكون[١]، ولما كان هناك حاجة لإرسال الرسل وإنزال الكتب مع أن الله تعالى يقول: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥].

---

(١) الشاطبي، الاعتصام ٣١٨/٢.

وإنّ مما يؤكد محدودية العقل وقصره عن دَرْك كل شيء، أنه إنما يستند في أحكامه إلى معطيات الحسّ، من السمع والبصر وغيرها، وهذه الحواسُّ لا تنقل للعقل إلا ما يمكنها الوصول إليه من عالم الشهادة والحسِّ، أما وراء عالم الشهادة فتقف دونه خاشعة حسيرة، فتكون أحكام العقل في هذا المضمار ضربًا من الوهم والتخرص، ورجماً بالغيب.

لذلك أوجب الله ﷻ على عباده الخضوع التام لحكمه وحكم رسوله والتسليم المطلق لنصوص الشرع وعدم معارضتها بالعقول، ومحاكمتها إليها. قال تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾﴾ [النساء: ٦٥]، يقول الإمام الطحاوي: «ولا تثبت قدم الإسلام إلا على ظهر التسليم والاستسلام»[(١)]، ويشرح ابن أبي العز الحنفي كلام الطحاوي هذا بقوله: «أي لا يثبت إسلام من لم يسلّم لنصوص الوحيين، ولا يعترض عليها ولا يعارضها برأيه ومعقوله وقياسه»[(٢)].

ومن المحال أن يتعارض النقل الصحيح مع العقل الصريح، بل هما متعاضدان متناظران يصدق أحدهما الآخر، يشهد أحدهما بصحة الآخر[(٣)]، إلّا أن المجال الأرحب والأوسع إنما هو للنقل لأنّه منزّل ممّن لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض، ولا يخفى عليه شيء، أما العقل فنطاق عمله محدود محصور ضمن ما يقع تحت دائرة المحسوسات، وهو غريزة في النفس وقوة فيها بمنزلة قوة البصر التي في العين، فإذا اتصل به الإيمان والقرآن كان كنور العين إذا اتصل به نور الشمس والنار، وإن انفرد بنفسه لم يبصر الأمور التي يعجز وحده عن دركها[(٤)].

يقول ابن تيمية: «الأدلة العقلية الصريحة توافق ما جاءت به الرسل، وإن

---

(١) الطحاوي، شرح العقيدة الطحاوي ٢١٩.

(٢) ابن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، ص٢١٩.

(٣) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين ١/ ٢٣١.

(٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٣/ ٣٣٩، وابن القيم، الصواعق المرسلة ٢/ ٤٥٨.

صريح المعقول لا يناقض صحيح المنقول، وإنما يقع التناقض بين ما يدخل في السمع وليس منه، وما يدخل في العقل وليس منه»[1].

وإذا كان الأمر كذلك فالواجب أن يقدم النقل وأن يكون هو الحاكم والمهيمن على العقل، وفي هذا يقول الشاطبي: «تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية فعلى شرط أن يتقدم النقل، فيكون متبعاً، ويتأخر العقل فيكون تابعاً، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل»[2]، ثم ذكر أن هذا الأصل وهو كون الشارع حاكماً بإطلاق يقتضي للعاقل أمرين[3]:

أحدهما: أن لايجعل العقل حاكماً بإطلاق، وقد ثبت عليه حاكم بإطلاق وهو الشرع، بل الواجب تقديم ما حقه التقديم وهو الشرع، وتأخير ما حقه التأخير وهو نظر العقل، فلا يصح تقديم الناقص المفتقر حاكماً على الكامل المستغني، فهذا خلاف المعقول والمنقول، فلا معدل عنه.

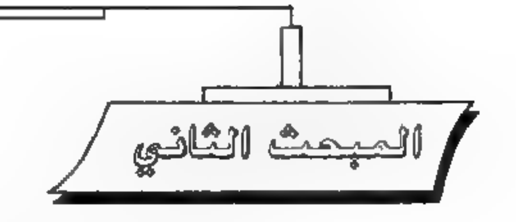
ثانيهما: أنه إذا وجد في الشرع أخبار تقتضي خرق العادة الجارية، فلا ينبغي له أن يقدم بين يديها الإنكار بإطلاق، بل الواجب أن يصدق بها كما جاءت، وبكل ما أشكل عليه إلى عالمه، وهو ظاهر قوله تعالى: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: ٧].



(١) مجموع الفتاوى ٣/٣٣٨.

(٢) الشاطبي، الموافقات ١/٨٧.

(٣) الشاطبي، الاعتصام ٢/٣٢٧.



المسيرة التاريخية للانحراف في تقديم العقل على النقل

من المعلوم أن أول ضلال حدث في الخليقة كان سببه تقديم العقل على النقل، يقول الشهرستاني: «إن أول شبهة وقعت في الخليقة: شبهة إبليس لعنه الله ومصدرها استبداده بالرأي في مقابلة النص، واختياره الهوى في معارضة الأمر، واستكباره بالمادة التي خلق منها وهي النّار على مادة آدم ﷺ وهي الطين»[1]. ثم تشعبت الشبهات، وما من فئة انحرفت عن الحق وحادت عن الصراط المستقيم إلا ومستندها شبهة إبليس الأولى وهي معارضة النص بالرأي، والأمر بالهوى، وقد قال تعالى: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُ وَلَقَدْ جَآءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ ٱلْهُدَىٰٓ﴾ [النجم: ٢٣]، قال شارح الطحاوية: «وكل من قال برأيه وذوقه وسياسته مع وجود النص، أو عارض النص بالمعقول فقد ضاهى إبليس، حيث لم يسلم لأمر ربه حيث قال: ﴿قَالَ أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ﴾ [الأعراف: ١٢]»[2].

فالواجب على كل مؤمن بالله ورسالته تحكيم الشرع في كل شيء، وإن ظهر له تعارض فليتهم عقله وفهمه أولاً ويجعله مشتبهاً، ويجعل نصوص الشرع محكمة، وإلا وقع في الضلال والانحراف كما هو واقع الفرق التي نشأت في الإسلام قديماً وحديثاً، فقد أقاموا عقائدهم ومناهجهم على أساس تقديس العقل وتقديمه على النقل، وجعله الحاكم عليه، ومن أشهر الفرق التي نادت بتقديس العقل وتحكيمه بالنقل، المعتزلة الذين أقاموا مذهبهم على أن الحسن

---

(١) الشهرستاني، الملل والنحل ١/١٦.

(٢) ابن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، ص٢٢٦.

ما حسنه العقل والقبيح ما قبحه العقل[1]، وقد تأثر بمذهبهم هذا أكثر علماء الكلام[2]، ومنهم كبار علماء الأشاعرة كالغزالي والرازي والسنوسي كما تقدم.

يقول الغزالي: «كل ما دل العقل فيه على أحد الجانبين فليس للتعارض فيه مجال، إذ الأدلة العقلية يستحيل نسخها وتكاذبها، فإن ورد دليل سمعي على خلاف العقل، فإما أن لا يكون متواتراً فيعلم أنه غير صحيح، وإما أن يكون متواتراً فيكون مؤولاً ولا يكون متعارضاً، وأمَّا نصٌّ متواترٌ لا يحتمل الخطأ والتأويل وهو على خلاف دليل العقل، فذلك محال، لأنَّ دليل العقل لا يقبل الفسخ والبطلان»[3]. فالذي يجب تأويله وإخضاعه عند الغزالي دليل النقل، أما دليل العقل فهو الحاكم ولا يحكم عليه.

ويقول الرازي: «إعلم أنَّ الدلائل العقلية إذا قامت على ثبوت شيء، ثم وجدنا أدلة نقلية يُشعر ظاهرها بخلاف ذلك، فهناك لا يخلو الحال من أحد أمور أربعة: إما أن يصدَّق مقتضى العقل والنقل فيلزم تصديق النقيضين وهو محال، وإما أن يبطل فيلزم تكذيبُ النقيضين وهو محال، وإما أن يصدق الظواهر النقلية ويكذب الظواهر العقلية وذلك باطل، لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر العقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع وصفاته وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول ﷺ وظهور المعجزات على محمد ﷺ، ولو جوزنا القدح في الدلائل العقلية القطعية صار العقل متهماً غير مقبول القول، ولو كان كذلك لخرج أن يكون مقبول القول في هذه الأصول، وإذا لم تثبت هذه الأصول خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة، فثبت أن القدح في العقل لتصحيح النقل يفضي إلى القدح في العقل والنقل معاً، وأنّه باطل، ولما بطلت الأقسام الأربعة لم يبق إلا أن يقال إنها غير صحيحة أو يقال إنها صحيحة إلا أن المراد منها غير ظواهرها، ثم إن جوزنا التأويل اشتغلنا على سبيل التبرع بذكر تلك التأويلات على التفصيل، وإن لم

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٨/ ٤٣١.

(٢) الحوالي، سفر، موقف الأشاعرة في العقيدة، ص٣١.

(٣) الغزالي، المستصفى ٢/ ١٣٧، ١٣٨٩.

يجز التأويل فوّضنا العلم بها إلى الله تعالى، فهذا هو القانون الكلي المرجوع إليه في جميع المتشابهات وبالله التوفيق»[1].

ويقول السنوسي في شرح الكبرى: «وأما من زعم أن الطريق بدأ إلى معرفة الحق بالكتاب والسنة ويحرم ما سواهما، فالردُّ عليه أن حجتيهما لا تعرف إلا بالنظر العقلي، وأيضاً فقد وقعت فيهما ظواهر من اعتقدها على ظاهرها كفر عند جماعة وابتدع»[2].

وقد سار على نهج هؤلاء المتكلمين أقطاب المدرسة العقلية المعاصرة، يقول الشيخ محمد عبده: «اتفق أهل الملة الإسلامية، إلا قليلاً ممن لا ينظر إليه على أنه إذا تعارض العقل والنقل، أخذ بما دلَّ عليه العقل، وبقي في النقل طريقان:

الأول: طريق التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه.

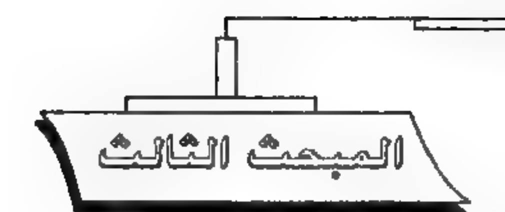
والثانية: تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة حتى يتفق معناه مع ما أثبته العقل»[3].



(١) الرازي، أساس التقديس، ص٢١٠، ٢١١.

(٢) السنوسي، شرح الكبرى، ص٥٠٢.

(٣) عبده، محمد، الأعمال الكاملة، جمع وتحقيق محمد عمارة ٣/ ٢٨٢.



الرد على القائلين بتقديم العقل على النقل

قدمنا بعض الأدلة الدَّالة على وجوب تقديم النقل على العقل، بل يحكي الشاطبي إجماع السلف قاطبةً على ذلك فيقول: «إن هذا هو المذهب للصحابة ﷺ وعليه دأبوا، وإياه اتخذوا طريقاً إلى الجنة، فوصلوا، ودل على ذلك من سيرهم أشياء، منها: أنه لم ينكر أحدٌ منهم ما جاء من ذلك، بل أقروا وأذعنوا لكلام الله وكلام الرسول ﷺ ولم يصادموه، ولا عارضوه بإشكال، ولو كان شيءٌ من ذلك لنقل إلينا، كما نقل سائر سيرهم، وما جرى بينهم من القضايا والمناظرات في الأحكام الشرعية، فلمَّا لم ينقل إلينا شيءٌ من ذلك دلَّ على أنَّهم آمنوا به، وأقروه كما جاء من غير بحث ولا نظر»[١]. وقال في موضع آخر: «إن الصحابة ومن بعدهم لم يعارضوا ما جاء من السنن بآرائهم، علموا معناه أو جهلوه، جرى لهم على معهودهم أولاً»[٢].

ويقول ابن تيمية: «فكان من الأصول المتفق عليها بين الصحابة والتابعين لهم بإحسان أنَّه لا يقبل من أحد قط أن يعارض القرآن برأيه ولا ذوقه ولا معقوله ولا قياسه ولا وجده، فإنهم ثبت عنهم بالبراهين القطعيات، والآيات البينات أن الرسول جاء بالهدى ودين الحق وأن الحق يهدي للتي هي أقوم»[٣].

ويقول: «ولهذا لا يوجد في كلام أحد من السلف أنه عارض القرآن بعقل ورأي وقياس، ولا بذوق ووجدٍ ومكاشفة، ولا قال قط: قد تعارض في هذا العقل والنقل، فضلاً عن أن يقول: فيجب تقديم العقل، والنقل.... إما أن يفوض وإما أن يؤول»[٤].

---

(١) الشاطبي، الاعتصام ٢/ ٣٣١ ـ ٣٣٢.
(٢) المرجع نفسه ٢/ ٣٣٦.
(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى ١٣/ ٢٨.
(٤) المرجع نفسه ١٣/ ٢٨.

وهناك عشرات النصوص الثابتة عن الصحابة ومن بعدهم في وجوب إعلاء شأن كلام الله وكلام رسوله ﷺ، وتقديمهما على العقول والآراء، من ذلك ما ذكره البخاري في صحيحه عن سهل بن حنيف أنه قال: «يا أيها الناس، اتهموا رأيكم على دينكم، لقد رأيتني يوم أبي جندل ولو أستطيع أن أرد أمر رسول الله ﷺ لرددته، وما وضعنا سيوفنا على عواتقنا إلى أمر قط إلّا أسهلن بنا إلى أمر نعرفه غير هذا الأمر»[1].

قال الشاطبي: «فوجه الشاهد منه أمران:

الأول: قوله اتهموا رأيكم فإن معارضة الظواهر في غالب الأمر غير مبني على أصل يرجع إليه.

الثاني: قوله في الحديث: وهو النكتة في الباب، وما وضعنا سيوفنا.. فإن معناه: أن كل ما ورد عليهم في شرع الله مما يصادم الرأي فإنه حق يتبين على التدريج حتى يظهر فساد ذلك الرأي، وأنه كان شبهة عرضت، وإشكالاً ينبغي أن لا يلتفت إليه، بل يتهم أولاً ويعتمد على ما جاء في الشرع، فإنه متمسك بالعروة الوثقى»[2]. ومن ذلك ما قاله عمر بن عبد العزيز: «لا رأي لأحدٍ مع سنَّة رسول الله ﷺ»[3]. ومن ذلك أيضاً قول الإمام الشافعي: «كل شيءٍ خالف أمر رسول الله ﷺ سقط، ولا يقوم معه رأي ولا قياس، فإنَّ الله تعالى قطع العذر بقول رسول الله ﷺ فليس لأحدٍ معه أمرٌ ولا نهي غير ما أمر هو به»[4].

ولعل من أهم الأمور التي يستدل بها على وجوب تقديم النقل على العقل والاستسلام الكامل لخبر الشارع وأمره وعدم معارضته بشيء ما قصه الله علينا من خبر إبراهيم عليه السلام الذي جعله الله لنا أسوة، حيث أمره بذبح ولده إسماعيل دون ذنب أو جريرة اقترفها، بل شهد له القرآن بأنه كان غلاماً حليماً وبأنه

---

(١) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ما يذكر في ذم الرأي وتكلف القياس، حديث رقم ٧٣٠٨.

(٢) الشاطبي، الاعتصام ٢/٣٠٨.

(٣) الآجري، الشريعة، ص٥٣، وابن القيم، إعلام الموقعين ٢/٢٨٢.

(٤) الشافعي، كتاب الأم ٢/١٩٣.

ممّن رضي الله عنهم، فما كان من الوالد والولد إلّا أن امتثلاً أمر الله واستسلما بين يديه، فمدحهما الله على ذلك وقال: ﴿فَلَمَّآ أَسْلَمَا وَتَلَّهُۥ لِلْجَبِينِ ﴿١٠٣﴾ وَنَٰدَيْنَٰهُ أَن يَٰٓإِبْرَٰهِيمُ ﴿١٠٤﴾ قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّءْيَآ﴾ [الصافات: ١٠٣ ـ ١٠٥].

هكذا يتبين لنا أنّ من الركائز الأساسية للتجديد الصحيح أن يقدّم النقل على العقل، وأن يكون شرع الله هو الحاكم بإطلاق، وهو المعيار لمعرفة الحق من الباطل والخطأ من الصواب.

كما يتبين لنا أيضاً أنّ كل دعوات الإصلاح والتجديد التي خالفت هذا الأصل، وحاكمت نصوص الشريعة بأهواء البشر وعقولهم دعوات باطلة منحرفة.



الفصل الثالث

التجديد والإجماع

وفيه تمهيد وخمسة مباحث:

١ ـ المبحث الأول: تعريف الإجماع.

٢ ـ المبحث الثاني: أنواع الإجماع.

٣ ـ المبحث الثالث: دليل حجية الإجماع.

٤ ـ الأحكام المترتبة على الإجماع.

٥ ـ حكم منكر الإجماع.

تمهيد

مما امتنَّ الله به على هذه الأمة أنها لا تجتمع على ضلالة، وأنّ اجتماعها معصوم، فإذا ما التقت كلمة المجتهدين في مسألة من المسائل الدينية على قول واحد دون نزاع دلّنا ذلك على أنّ هذا القول هو الحق والصواب الذي يريده الله ويرضاه.

انطلاقاً من هذه الحقيقة أضاف العلماء إلى مصدري الشريعة الأساسيين الكتاب والسنة مصدراً آخر هو الإجماع وهو ما سنفصل الحديث عنه فيما يلي:

١٥ ـ تعريف الإجماع:

الإجماع: «هو اتفاق مجتهدي أمة محمد ﷺ بعد وفاته في عصر من العصور، على حكم شرعي في واقعةٍ من الوقائع»[١].

ونلحظ في هذا التعريف القيود التالية[٢]:

١ ـ أنَّ الاتفاق هو اتفاق المجتهدين من علماء الدين في الأمة، وليس العوامّ ولا العلماء في غير الدين، ولا العلماء الذين لم يحوزوا شروط الاجتهاد فهؤلاء لا عبرة بوفاقهم وخلافهم.

٢ ـ أن شرط اعتبار الإجماع أن يتفق عليه كل المجتهدين، فلو خالف بعضهم لا يعدُّ إجماعاً.

٣ ـ لا بد أن يكون المجمعون من هذه الأمة، فلا عبرة بإجماع غيرها.

---

(١) أبو جيب، سعدي، موسوعة الإجماع في الفقه ١/ ٢٩.

(٢) المرجع نفسه ١/ ٣١، والجيزاني، معالم أصول الفقه، ص١٦٢، وابن عثيمين، الأصول من علم الأصول، ص٧٤.

٤ ـ أن تكون المسألة المجمع عليها من المسائل الدينية، ويخرج بذلك المسائل الدنيوية والعقلية وغيرها.

○ ٢ ـ أنواع الإجماع:

بما أنّ الإجماع هو: اتفاق كلمة أهل العلم، وهذا الاتفاق قد يحصل صراحة وقد يحصل ضمناً، لذلك قسّم العلماء الإجماع إلى قسمين: إجماع صريح، وإجماع سكوتي.

١ ـ **فالإجماع الصريح**: هو اتفاق المجتهدين على حكم واقعةٍ من الوقائع، عن طريق إبداء كل مجتهد رأيه صراحة بذلك الحكم، وهذا إن حصل كان حجة قاطعة بلا نزاع، ولا مجال للحكم بخلافه ولا عبرة لأي اجتهاد يخالفه بعد ثبوته واستقراره.

٢ ـ **الإجماع السكوتي**: هو أن يبدي بعض المجتهدين رأياً في مسألة، ولا يطلع عليها بقية أهل الحل والعقد، فيسكتون من غير إنكار، يستوي في ذلك الصحابة وغيرهم.

ومثله **الإجماع الاستقرائي** وهو: أن تستقرأ أقوال العلماء في مسألة فلا يعلم فيها خلاف.

○ ٣ ـ دليل حجية الإجماع:

استدل العلماء على حجية الإجماع بأدلة منها:

أ ـ **قوله تعالى**: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا ﴿١١٥﴾﴾ [النساء: ١١٥]. فقد توعّد الله ﷻ من اتبع سبيلاً غير سبيل المؤمنين، وجعله بمنزلة من شاق الرسول، وسبيل المؤمنين يتمثل فيما اتفقوا عليه من تفسير للقرآن والسنة قولاً وعملاً، وما استقر عليه اجتهادهم في مسائل الدين المختلفة، فمن خالفهم في شيء من ذلك فقد اتبع غير سبيلهم.

قال ابن تيمية: «من خرج عن إجماعهم فقد اتبع غير سبيلهم قطعاً»[1].

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى ١٩/ ١٩٤.

ب ـ **قوله ﷺ**: «إنّ أمتي لا تجتمع على ضلالة»[1]. فإذا كان الله قد عصم الأمة أن تجتمع على ضلالة وخطأ، فما اجتمعت عليه فهو حق وصواب.

○ ٤ ـ الأحكام المترتبة على الإجماع:

إذا ثبت إجماع الأمة على حكم من الأحكام لم يكن لأحد أن يخرج عن إجماعهم[2].

○ ٥ ـ حكم منكر الإجماع:

تقدم أن الإجماع نوعان: إجماع صريح، وإجماع سكوتي، وحيث إن دلالة الإجماع الصريح دلالة قطعية، فمن أنكره فإنه يكفر لأنه بذلك كمن ينكر نصاً قطعياً متواتراً.

أما الإجماع السكوتي فإنّ دلالته ظنية راجحة، ولذلك لا يكفر منكره وإنّما يمكن أن يوصم بالضلال[3].

بعد هذا البيان للإجماع ومكانته وحجيته، يتبين لنا أنَّه لا تجديد دون مراعاة لإجماعات الأمة، وأنّ الزّعم بأنه من الممكن الاتصال بالكتاب والسنّة دون التفات إلى فهم السلف وتطبيقاتهم وإجماعاتهم ضلال مبين وزيغ عن سبيل المؤمنين.



---

(١) الترمذي، كتاب الفتن عن رسول الله، باب ما جاء في لزوم الجماعة رقم الحديث ٢٠٩٣، وأبو داود، كتاب الفتن والملاحم، باب ذكر الفتن ودلائلها، رقم الحديث ٣٧١١، وابن ماجه، كتاب الفتن، باب السواد الأعظم، رقم الحديث ٣٩٤٠، وهو حديث صحيح كما في صحيح الجامع الصغير، برقم ٤٤٨١.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٢٠/١٠.

(٣) أبو جيب، سعدي، موسوعة الإجماع ١/٣٤ ـ ٣٥، والجيزاني، معالم أصول الفقه، ص١٨٣ ـ ١٨٤.

الفصل الرابع

التجديد وخبر الآحاد

وفيه مبحثان:

١ ـ المبحث الأول: تعريف خبر الآحاد.

٢ ـ المبحث الثاني: حجية خبر الآحاد.

التجديد وخبر الآحاد

○ تعريف خبر الآحاد:

الآحاد جمع أحد بمعنى واحد، والواحد هو الفرد[1]، وفي اصطلاح الأصوليين هو ما عدا المتواتر[2]، فيشمل كل خبر لم تتوافر فيه شروط المتواتر.

والمتواتر: هو ما رواه عدد كثير تحيل العادة تواطؤهم على الكذب[3].

وقد أجمع أهل العلم على وجوب العمل بخبر الواحد[4]، قال الشافعي رحمه الله: «ولو جاز لأحد من الناس أن يقول في علم الخاصة: أجمع المسلمون قديماً وحديثاً على تثبيت خبر الواحد والانتهاء إليه، بأنّه لم يعلم من فقهاء المسلمين أحدٌ إلا وقد ثبته جاز لي»[5].

وقال الخطيب البغدادي: «وعلى العمل بخبر الواحد كان كافَّة التابعين، ومن بعدهم من الفقهاء الخالفين في سائر أمصار المسلمين إلى وقتنا هذا، ولم يبلغنا عن أحد منهم إنكارٌ لذلك، ولا اعتراضٌ عليه. فثبت أنّ من دين جميعهم وجوبه، إذ لو كان فيهم من كان لا يرى العمل به لنقل إلينا الخبر عنه بمذهبه فيه والله أعلم»[6].

○ حجية خبر الواحد:

وقع نزاع في مرحلة متأخرة بين جماهير أهل العلم من جهة وبعض علماء

---

(١) الفيومي، المصباح المنير ص٦٥٠ ـ ٦٥١.
(٢) ابن قدامة، روضة الناظر ١/ ٢٦٠.
(٣) الطحان، محمود، تيسير مصطلح الحديث، ص١٨.
(٤) البغدادي، الفقيه والمتفقه ١/ ٢٦٠.
(٥) الشافعي، الرسالة، ص٤٥٧ ـ ٤٥٨.
(٦) البغدادي، الكفاية، ص٤٨.

أهل الكلام وأصول الفقه من جهة أخرى بشأن خبر الواحد، هل يفيد العلم فيكون حجَّة في العقائد يجب قبولها وتصديقها أم أنه لا يفيد العلم واليقين فلا تثبت به عقيدة لأن مبناها على اليقين المقطوع به، على مذهبين:

◆ **المذهب الأول:**

ذهب جمهور المحدثين والأصوليين وأكثر المتكلمين، وعامة السلف، وفقهاء الأمة[١]، إلى أن خبر الواحد يفيد العلم إذا احتفت به القرائن، وذلك فيما إذا تلقته الأمة أو علماء الشأن بالقبول عملاً به وتصديقاً له، أو كان من الأخبار المستفيضة المشتهرة، أو كان مما رواه الشيخان أو أحدهما، أو كان مسلسلاً بالأئمة الحفاظ، كمالك عن نافع عن ابن عمر[٢].

قال ابن تيمية: «ولهذا كان جمهور أهل العلم من جميع الطوائف على أن خبر الواحد إذا تلقته الأمة بالقبول تصديقاً له أو عملاً به أنه يوجب العلم، وهذا هو الذي ذكره المصنفون في أصول الفقه من أصحاب أبي حنيفة مالك والشافعي وأحمد، إلا فرقة قليلة من المتأخرين اتبعوا في ذلك طائفة من أهل الكلام أنكروا ذلك، ولكنَّ كثيراً من أهل الكلام أو أكثرهم يوافقون الفقهاء وأهل الحديث والسلف على ذلك»[٣].

وقال في موضع آخر: «ومن الحديث الصحيح ما تلقاه المسلمون بالقبول فعملوا به، فهذا يفيد العلم ويجزم بأنه صدق، لأن الأمة تلقته بالقبول تصديقاً وعملاً بموجبه، والأمة لا تجتمع على ضلالة»[٤].

ويقول ابن حزم: «قال أبو سليمان والحسين بن علي الكرابيسي، والحارث بن أسد المحاسبي وغيرهم: إن خبر الواحد العدل عن مثله إلى رسول الله ﷺ يوجب العلم والعمل معاً، وبهذا نقول»[٥].

---

(١) الشافعي، الرسالة، ص٤٦١ ـ ٥٩٩، والخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه ١/٩٦، وابن تيمية، مجموع الفتاوى ١٨/٤١.

(٢) تدريب الراوي ١/٧٥.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى ١٣/٣٥١.

(٤) المرجع نفسه ١٨/١٦.

(٥) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام ١/١٣٢.

وذكر ابن الصلاح في مقدمته: «أن ما اتفق عليه البخاري ومسلم من الحديث مقطوع بصحته، والعلم اليقيني النظري واقع به، خلافاً لقول من نفى ذلك محتجاً بأنه لا يفيد في أصله إلا الظن، وإنما تلقت الأمة بالقبول، لأنه يجب عليهم العمل بالظن والظن قد يخطئ، وقد كنت أميل إلى هذا وأحسبه قوياً، ثم بأن لي أن المذهب الذي اخترناه أولا هو الصحيح، لأنّه ظنُّ من هو معصوم من الخطأ... وهذه نكتة نفيسة نافعة ومن فوائدها: القول بأن ما انفرد به البخاري، أو مسلم، مندرج في قبيل ما يقطع بصحته، لتلقي الأمة كل واحد من كتابيهما بالقبول»[1].

ويقول ابن أبي العز الحنفي: «وخبر الواحد إذا تلقته الأمة بالقبول عملاً به وتصديقاً له، يفيد العلم اليقيني عند جماهير الأمة، وهو أحد قسمي المتواتر ولم يكن بين سلف الأمة في ذلك نزاع»[2].

ويقول ابن حجر العسقلاني: «وقد يقع فيها: أي في أخبار الآحاد المنقسمة إلى مشهور وعزيز وغريب ما يفيد العلم النظري بالقرائن على المختار خلافاً لمن أبى ذلك»[3].

ويقول الشوكاني: «ولا نزاع في أن خبر الواحد، إذا وقع الإجماع على العمل بمقتضاه، فإنه يفيد العلم، لأن الإجماع عليه صيّره من المعلوم صدقه، وهكذا خبر الواحد إذا تلقته الأمة بالقبول»[4].

ويقول أبو إسحاق الإسفراييني: «أهل الصنعة مجمعون على أنّ الأخبار التي اشتمل عليها الصحيحان مقطوع بصحة أصولها ومتونها، ولا يحصل الخلاف فيها بحال، وإن حصل فذاك اختلاف في طرقها ورواتها قال: فمن خالف حكمه خبراً منها وليس له تأويل سائغ للخبر، نقضنا حكمه، لأن هذه الأخبار تلقتها الأمة بالقبول»[5].

بهذه النقول وغيرها كثير، يتبين لنا أنّ من أخبار الآحاد الصحيحة ما

---

(١) ابن الصلاح، مقدمة ابن الصلاح، ص١٤ ـ ١٥.

(٢) ابن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، ص٣٥٥.

(٣) ابن حجر العسقلاني، نزهة. انظر: شرح نخبة الفكر، ص٢٦ ـ ٢٧.

(٤) الشوكاني، إرشاد الفحول، ص٤٩.

(٥) القاسمي، قواعد التحديث، ص٨٥.

يترجح صدقه فيكون مفيداً للظن، ومنها ما يجزم بصدقه وهو المحتف بالقرائن فيكون مفيداً للعلم، يقول ابن قيم الجوزية: «خبر الواحد بحسب الدليل الدالّ عليه، فتارة يجزم بكذبه لقيام دليل كذبه، وتارة يظن كذبه إذا كان دليل كذبه ظنياً، وتارة يتوقف فيه فلا يترجح صدقه ولا كذبه إذا لم يقم دليل أحدهما، وتارة يترجح صدقه ولا يجزم به، وتارة يجزم بصدقه جزماً لا يبقى معه شك، فليس خبر كل واحد يفيد العلم ولا الظن»[1].

لكن رغم ذلك كان أئمة السلف وتابعوهم يحتجون بالأخبار الصحيحة دون نظر إلى قضية القطع والظن، ودون تفريق بين الأحكام والعقائد وبين ما تعمُّ به البلوى وما لا تعم به البلوى، وبين ما يسقط بالشبهات وما لا يسقط بها، وبين ما زاد على القرآن وما كان مبيناً له أو موافقاً له، وبين ما يقال إنه مخالف للقياس أو موافق له، بل كانوا يأخذون بالحديث متى صح ولم يوجد حديث صحيح ناسخ له. والدليل على ذلك: عموم الأدلة الدالة على وجوب الأخذ بخبر الواحد، فإنها لم تقيد ذلك بمسألة أو شرط، بل الثابت عن الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الأئمة العمل بأحاديث الآحاد الصحيحة وقبولها دون شرط أو تفريق بين مسألة وأخرى[2].

قال الإمام الشافعي: «إذا وجدتم سنة رسول الله ﷺ فاتبعوها، ولا تلتفتوا إلى أحد»[3].

وقال الإمام أحمد: «من ردَّ حديث رسول الله ﷺ فهو على شفا هلكة»[4].

والحقيقة أن التفريق بين التواتر والآحاد في إفادة العلم، اصطلاح حادث لم يدلَّ عليه كتاب ولا سنَّة ولم يعرفه الصحابة ولا التابعون، فالرسول ﷺ قد صدّقه المؤمنون فيما أخبر به دون حاجة منهم إلى تواتر المخبرين، وكذلك كان

---

(١) ابن قيم الجوزية، مختصر الصواعق المرسلة، ص٤٥٥ ـ ٤٥٦.

(٢) الشافعي، الرسالة، ص٢١٩، وابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله ١٤٨/٢، ١٩٠ ـ ١٩١، وابن تيمية، مجموع الفتاوى ٢٨/١٣ ـ ٢٩.

(٣) ابن قيم الجوزية، مختصر الصواعق المرسلة، ص٤٤٩.

(٤) المرجع نفسه، ص٥٠٨.

الرسول ﷺ يصدق أصحابه فيما يخبرونه به، وكذا الصحابة يصدق بعضهم بعضاً فيما يخبر به عن رسول الله ﷺ، ولم يقل واحدٌ منهم لمن حدثه، خبر واحد، لا يفيد العلم حتى يتواتر، وتوقف منهم حتى عضده آخر، لا يدل على عدم قبول خبر الواحد وإنما كانوا يستثبتون أحياناً نادرة جداً[1].

ولقد كان الرسول ﷺ يبعث الآحاد من أصحابه إلى الملوك والولاة، ليبلغوا عنه رسالة ربه، فلو كان خبرهم لا يفيد العلم لما أرسلهم، فإن ذلك عبث يتنزه عنه صاحب الرسالة، ومعلوم أن رسل رسول الله ﷺ، كانوا يبلّغون عنه العقائد والأحكام، دون فرق، وكان الواجب على من بعثوا إليهم، أن يؤمنوا ويصدقوا، وإلّا استحقوا العذاب يوم القيامة، يدل على ذلك قوله ﷺ لهرقل في الكتاب الذي أرسله إليه مع آحاد أصحابه: «فإن توليت فإن عليك إثم الأريسيين»[2]، ولو كان خبر الواحد لا يؤخذ به في العقيدة لما قامت الحجة على هرقل ولا على أهل اليمن الذين أرسل إليهم النبي ﷺ معاذ بن جبل وقال له: «إنك تقدم على قوم من أهل الكتاب فأول ما تدعوهم إليه أن يوحدوا الله تعالى»[3]. فأمره أن يدعوهم إلى العقيدة أولاً، مما يدل على أن خبر الواحد يقبل في العقيدة كما في الأحكام، لذلك يقول السفاريني: «يعمل بخبر الآحاد في أصول الدين، وحكى الإمام ابن عبد البر الإجماع على ذلك»[4].

ويقول ابن قيم الجوزية: «وهذا التفريق باطل بإجماع الأمة، فإنها لم تزل تحتج بهذه الأحاديث في الخبريات العلميات كما تحتج في الطلبيات العمليات ولا سيما والأحكام العملية تتضمن الخبر عن الله بأنه شرع كذا وأوجبه

---

(١) ابن القيم، مختصر الصواعق المرسلة ٢/ ٣٦١.

(٢) البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب هل يرشد المسلم أهل الكتاب، رقم الحديث ٢٧١٩، ومسلم، كتاب الجهاد والسير كتاب النبي إلى هرقل يدعوه إلى الإسلام، رقم الحديث ٣٣٢٢.

(٣) البخاري، كتاب التوحيد، باب ما جاء في دعاء النبي أمته إلى توحيد الله، رقم الحديث ٦٨٢٤، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب الدعاء إلى الشهادتين وشعائر الإسلام، رقم الحديث ٢٨.

(٤) السفاريني، لوامع الأنوار البهية ١/ ١٩.

ورضيه، فشرعه ودينه راجع إلى أسمائه وصفاته، ولم تزل الصحابة والتابعون وتابعوهم وأهل الحديث والسنة يحتجون بهذه الأخبار في مسائل الصفات والقدر والأسماء والأحكام، ولم ينقل عن أحد منهم البتة أنه جوَّز الاحتجاج بها في مسائل الأحكام دون الأخبار عن الله وأسمائه وصفاته، فأين سلف المفرقين بين البابين؟!»[1].

◆ **المذهب الثاني: بشأن خبر الآحاد:**

ذهب بعض المتكلمين والأصوليين كالجويني[2] والغزالي[3] والبغدادي[4] والباقلاني[5]، وتبعهم على ذلك كثير من المعاصرين، إلى أن خبر الواحد لا يفيد العلم مطلقاً سواءٌ اقترنت به قرينة أم لا، وبنوا على ذلك أنه لا يجوز الاحتجاج به في مسائل العقيدة، لأن مسائل الاعتقاد مسائل يقينية لا يطلب فيها إلا القطع. يقول الجويني: «وقد قدمنا أن أخبار الآحاد لا يجب انقضاؤها في القطعيات»[6]. ويقول الفخر الرازي: «أما التمسك بخبر الواحد في معرفة الله تعالى فغير جائز»[7]. ويقول الشيخ محمد رشيد رضا: «أصول العقائد وقضايا الإيمان التي يكون المرء بها مؤمناً.. لا يتوقف شيء منها على أحاديث الآحاد»[8].

ويدّعي الشيخ محمود شلتوت أنّ إجماع المسلمين منعقد على عدم الاحتجاج بخبر الآحاد في باب العقيدة، فيقول: «نصوص العلماء متكلمين وأصوليين مجتمعة على أن خبر الآحاد لا يفيد اليقين، فلا تثبت به العقيدة، ونجد المحققين من العلماء يصفون ذلك بأنه ضروري لا يصح أن ينازع أحدٌ في شيء منه»[9].

---

(١) ابن قيم الجوزية، مختصر الصواعق المرسلة ٢/ ٤١٢.

(٢) الجويني، البرهان في أصول الفقه ١/ ٥٩٩.

(٣) الغزالي، المستصفى ١/ ١٤٥.

(٤) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص٣٢٥ ـ ٣٢٦.

(٥) ابن الباقلاني، التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة، والرافضة والخوارج والمعتزلة، ص١٦٤.

(٦) الجويني، الشامل في أصول الدين، ص٥٥٧.

(٧) الرازي، أساس التقديس، ص٢٠٤.

(٨) مجلة المنار، مجلد ١٩، ص١٩.

(٩) شلتوت، محمود، الإسلام عقيدة وشريعة، ص٦٠.

والواقع أنَّ الأخذ بهذا المذهب يستلزم رد مئات الأحاديث الصحيحة الثابتة لمجرد كونها في العقيدة، ويقتضي رفض كثير من مسائل الاعتقاد الثابتة في كتب العقائد والتي تناقلتها الأمة بالتسليم والقبول خلفاً عن سلف خاصة تلك المتعلقة بأخبار الغيب والآخرة، كالميزان والصراط وكثيرٍ من تفاصيل ما في الجنة والنار لأن أحاديثها غير متواترة.

والإنصاف أن يقال: إنّ خبر الواحد إذا احتفت به القرائن وتلقته الأمة بالقبول أفاد العلم وارتقى إلى اليقين لأن الأمة لا تجتمع على خطأ وإجماعها معصوم وقد تقدمت الأدلة على ذلك، أما إذا لم تحتف به القرائن، لكنه صحيح السند وليس في متنه شذوذ ولا علّة فإنه يفيد غلبة الظنّ، فتصدَّق به العقائد لكن لا يكفر منكرها أو مؤولها إنَّما يبدَّع، لأنه ردَّ حديث رسول الله ﷺ، ومن ردّ حديث رسول الله ﷺ فهو على شفا هلكة كما قال الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ[1]، ولم يكن من عهد السلف التفريق بين الأحاديث الدالة على الأحكام والأحاديث الدالة على العقائد، بل كانوا يقبلون الجميع ويعتقدون ما دلت عليه دون تفريق، ويعدُّون العلم فرعاً عن العمل.

يقول الدكتور مصطفى توفيق: «إن خبر الواحد إذا كان صحيحاً لا يكذب ولا يردُّ... وإنه يفيد غلبة الظن فتصدق العقائد التي جاء بها إن كان متعلقاً بالعقيدة، تصديقاً ظنياً لا تصديقاً جازماً ولا يكفر منكره، ولكن لا يجوز أن يكذب لأنه لو جاز تكذيبهُ، لجاز تكذيب جميع الأحكام الشرعية المأخوذة من الأدلة الظنِّية، ولم يقل بذلك أحد من المسلمين»[2].

إذن فليس من التجديد في شيء ردُّ عشرات الأحاديث الصحيحة وما تضمنته من أحكام وعقائد ونظم تشريعية، بحجة أنّها أخبار آحاد، والواقع يثبت أنّ ردَّها إنما حصل ويحصل استجابة لضغوط الحضارة الغربية، وتمهيداً للطريق أمام النظم والأفكار الوافدة لتجد قبولاً لها في ديار المسلمين.

❀ ❀ ❀

---

(١) ابن قيم الجوزية، مختصر الصواعق المرسلة، ص٤٤٩.

(٢) الوعي، العدد ١٠٨، السنة العاشرة، أيار ١٩٦٦م، مقال: عدم أخذ الظني في العقيدة لا يعني تكذيب خبر الآحاد، د. مصطفى توفيق، ص٢٧.

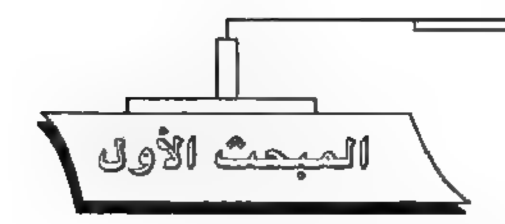
الفصل الخامس

التجديد وتعليل الأحكام

المبحث الأول: مذاهب الفقهاء بشأن تعليل الأَحكام.

المبحث الثاني: الأمثلة على تعليل الصحابة للأحكام في حياته ﷺ وبعد وفاته.

المبحث الثالث: مصادر الاستدلال الناشئة عن تعليل الأحكام.



المبحث الأول

مذاهب الفقهاء... بشأن تعليل الأحكام

انقسم الفقهاء بشأن تعليل الأحكام إلى ثلاث طوائف[1]:

○ ١ ـ الطائفة الأولى:

أنكرت تعليل الأحكام، وزعمت أن مقصد الشارع غائب عنَّا حتى يأتينا ما يعرِّفنا به، واتجهت إلى التطبيق الحرفي للنصوص، ولم يفرقوا بين ما كان في شأن العبادات وما كان في شأن المعاملات، بل عدّوا الكلّ تعبُّداً غير معقول المعنى، وهؤلاء هم أهل الظاهر ومن ينكرون القياس، وقد احتجوا لمذهبهم بأن الله تعالى لا يُسأل عن علل أفعاله، قال تعالى: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ۝٢٣﴾ [الأنبياء: ٢٣][2].

○ ٢ ـ الطائفة الثانية:

وقفت على النقيض من مذهب الظاهرية، فقدمت الرأي على النص مطلقاً، زاعمة أن مقصود الشارع الالتفات إلى معاني الألفاظ، بحيث لا تعتبر الظواهر والنصوص إلا بها عند الإطلاق، فإن خالف النص المعنى النظري اطّرح النّص، وقدّم المعنى النظري[3]، وهؤلاء هم معتزلة الأحناف وانضم إليهم نجم الدين الطوفي من الحنابلة[4]، وألحق الشاطبي بهم الباطنية من الشيعة، لأنهم يذهبون إلى أن مقاصد الشريعة ليست في ظواهر النصوص، وإنَّما هي في معانٍ باطنية بعيدة، ليست النصوص إلا رموزاً لها، وفهم تلك الرموز وقف على الإمام المعصوم، وانتهى قولهم هذا إلى إبطال الشريعة، ولم

---

(١) أبو زهرة، محمد، أصول الفقه ص٢٩٣.

(٢) الشاطبي، الموافقات ٢/ ٣٩١.

(٣) الشاطبي، الموافقات ٢/ ٣٩٢.

(٤) العبادي، الشاطبي ومقاصد الشريعة، ص١٢٥.

يبق منها نص يمكن التمسك به في معرفة أحكامها ومقاصدها، وأصبح القول الفصل لأهواء الأئمة المزعومين[1].

وعلى نهج هؤلاء سار ويسير في عصرنا الحاضر من ينعتون أنفسهم بأصحاب الفكر الإسلامي المستنير ادّعاءً، وينضوون تحت ما يسمى بالمدرسة العقلية، وكل همِّهم إقصاء الشريعة الإسلامية، وإحلال العلمانية محلّها تحت ستار الإصلاح والتقدم ومحاربة التخلف والرجعية.

○ ٣ ـ الطائفة الثالثة:

توسطت بين هؤلاء وأولئك، فلم يجمدوا عند ظاهر النصوص وينكروا ما اشتملت عليه من معانٍ، كما أنَّهم لم يستدبروا النصوص والألفاظ، ويعطلوا دلالتها، بل اعتبروا «الأمرين جميعاً على وجه لا يخلُّ المعنى بالنص، ولا بالعكس، لتجري الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه، ولا تناقض»[2].

وهؤلاء هم جماهير فقهاء أهل السنَّة، من أصحاب المذاهب الأربعة وغيرها[3]، وقد بنوا مذهبهم هذا على أساس: أنَّ الله ﷻ حكيم لا يفعل شيئاً عبثاً لغير مصلحة وحكمة، بل أفعاله كلها ﷻ صادرة عن حكمة بالغة لأجلها فعل، كما هي ناشئة عن أسباب بها فَعَلَ[4]. قال تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴿١١٥﴾ فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ ٱلْمَلِكُ ٱلْحَقُّ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْكَرِيمِ ﴿١١٦﴾﴾ [المؤمنون: ١١٥، ١١٦]، فنزّه سبحانه نفسه عن العبث، ليدلَّنا على أنَّ أفعاله وأحكامه مبنية على الحكمة، لكنَّ هذه الحكمة تظهر لنا أحياناً ويمكننا إدراكها بجلاء، وتخفى علينا أحياناً أخرى فنفوّض علمها إلى الله، ونستسلم للنص ولا نقدِّم عليه عقلاً ولا هوًى، ويكثر خفاء الحكمة في باب العبادات، لأن الأصل فيه عدم معقولية المعنى، بينما يكثر ظهورها في باب العادات، لكن حتى ولو كانت الأحكام مما نعقل معانيها فإنها قد تشتمل على جوانب، لا يمكن إدراك معانيها من كل وجه، فالواجب الإذعان

---

(١) الشاطبي، الموافقات ٢/ ٣٩٢.
(٢) المرجع نفسه ٢/ ٣٩٣.
(٣) أبو زهرة، محمد، أصول الفقه، ص٢٩٤.
(٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٨/ ٣٨.

والتسليم، فمثلاً ندرك أنَّ الحدود في الشرع موضوعة للردع والزجر، لكن لا ندرك لماذا قُيِّد حدُّ الزِّنى بمئة جلدة لغير المحصن؟ وحد القذف بثمانين جلدة؟ ولماذا كان الرجم دون غيره من وسائل القتل الأخرى للزاني المحصن؟[1].

وهذا المذهب هو المذهب الصواب الذي عليه الراسخون في العلم، والذي تعرف به مقاصد الشريعة[2] وبه يتمكَّن الفقهاء من إنزال أحكام الشريعة على كل النوازل التي تنزل بالناس، ويخوّلهم إيجاد الحلول المناسبة لكل المشكلات التي تعترض مسيرة الحياة البشرية.

وقد ساد هذا الاتجاه الذي يراعي المعنى دون أن يهمل اللفظ، ساد الفكر الإسلامي التطبيقي، وهيمن على الحياة الإسلامية منذ وفاة الرسول ﷺ وإلى يومنا هذا، وقد اكتسب قوته عن طريق الاستقراء التَّام لأحكام الشريعة والنظر في أدلتها الجزئية والكلية، فثبت على وجه القطع واليقين الجازم أن أحكام الشريعة معللة بالحكم ورعاية المصالح.

يقول العز بن عبد السلام: «اعلم أن الله ﷻ لم يشرع حكماً من أحكامه إلا لمصلحة عاجلة أو آجلة، أو عاجلة وآجلة، تفضلاً منه على عباده، إذ لا حق لأحد منهم عليه، ولو شرع الأحكام كلها خلية عن المصالح لكان قسطاً وعدلاً كما كان شرعها للمصالح إحساناً منه وفضلاً. وقد وصف نفسه بأنه لطيف بعباده، وأنه بالناس رؤوف رحيم، وتمنن عليهم بالرأفة والرحمة، وأخبر أنه يريد بهم اليسر، ولا يريد بهم العسر، وأنه بهم بر رحيم تواب حكيم، وليس من آثار اللطف والرحمة واليسر والحكمة أن يكلف عباده الشاقَّ بغير فائدة عاجلة ولا آجلة»[3].

ويقول ابن قيم الجوزية: «فإن الشريعة مبناها على الحِكَم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور وعن الرحمة إلى ضدها وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن

---

(١) الشاطبي، الموافقات ٣/ ١٤٦.
(٢) المرجع نفسه ٢/ ٣٩٣.
(٣) ابن عبد السلام، شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال، ص٤٠١.

أدخلت فيها بالتأويل»[1].

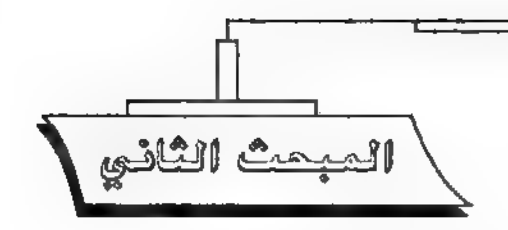
«انطلاقاً من هذا الأصل، وتأسيساً عليه، لم ينظر سلف هذه الأمة وفقهاؤها إلى النصوص الشرعية، بما تنطوي عليه من أحكامٍ، نظرة جمود على مقتضياتها اللغوية الظاهرة مجردة عمَّا يكمن فيها، أو يقفُ وراءها من معانٍ مخبوءة، ومقاصد مستنبطة، وإنما نظروا ـ ما وسعهم الجهد ـ نظر المتدبر المستشرف إلى ما هو بعد وفوق أرض حرفية تلك النصوص، من أفق المعاني المكتظة بالدوافع والبواعث والعلل والحكم، والمصالح المستهدفة من تشريع الأحكام التي اشتملت عليها تلك النصوص. حتى وإن أدَّى بهم هذا النظر ـ أحياناً كثيرة ـ إلى الخروج عن حرفية النص وظاهره، بتخصيص عامّه أو تقييد مطلقه، أو إبطال مفهومه المخالف، أو صرفه من الحقيقة إلى المجاز، كل ذلك سعياً وراء البحث الدقيق عن مراد الشارع ومقصوده ـ على التمام ـ من النصوص المقررة للأحكام»[2].

وأوَّل من سلك نهج تعليل الأحكام، والنظر في مآلات الأفعال هم صحابة رسول الله ﷺ أثناء حياته وبعد وفاته، دون أن يستخدموا مصطلحات الأصوليين التي ظهرت فيما بعد.



(١) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين ٣/ ٣.

(٢) صالح، أيمن علي عبد الرؤوف، أثر تعليل النص على دلالته، ص٦.



الأمثلة على تعليل الصحابة للأحكام

○ أولاً: الأمثلة على تعليل الصحابة للأحكام أثناء حياته:

◆ ١ ـ حديث الصلاة في بني قريظة:

فقد أخرج البخاري عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال النبي ﷺ يوم الأحزاب: «لا يصلِّينَّ أحد العصر إلَّا في بني قريظة، فأدرك بعضهم العصر في الطريق، فقال: لا نصلي حتى نأتيهم، وقال بعضهم: بل نصلي، لم يرد منّا ذلك، فذكر ذلك للنبيّ ﷺ فلم يعنف واحداً منهم»[١].

قال ابن حجر: «قال السهيلي وغيره: في هذا الحديث من الفقه أنَّه لا يعاب على من أخذ بظاهر حديث أو آية، ولا على من استنبط من النصِّ معنى يخصصه»[٢].

وقال ابن قيم الجوزية: «وقد اجتهد الصحابة في زمن النبي ﷺ في كثير من الأحكام ولم يعنفهم، كما أمرهم يوم الأحزاب أن يصلُّوا العصر في بني قريظة، فاجتهد بعضهم وصلّاها في الطريق، وقال: لم يرد منا التأخير، وإنما أراد سرعة النهوض، فنظروا إلى المعنى، واجتهد آخرون وأخروها إلى بني قريظة فصلوها ليلاً، نظروا إلى اللفظ، وهؤلاء سلف أهل الظاهر، وهؤلاء سلف أصحاب المعاني والقياس»[٣].

---

(١) البخاري، صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب مرجع النبي من الأحزاب ومخرجه إلى بني قريظة، رقم الحديث ٣٨١٠، ومسلم، كتاب الجهاد والسير، باب المبادرة بالغزو، رقم الحديث ٣٣١٧.

(٢) ابن حجر، فتح الباري ٧/ ٤٧٣.

(٣) ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين ١/ ٢٠٣.

فالصحابة الذين صلَّوا في الطريق، تعارض لديهم النصُّ العام الآمر بصلاة العصر في بني قريظة لجميع المخاطبين به في جميع الأحوال، سواءٌ خيف فوات صلاة العصر أم لا، بالنصوص الأخرى الآمرة بصلاة العصر في ميقاتها، فنظروا إلى العلة والمعنى الذي أراده النبي ﷺ من أمره بعدم صلاة العصر إلا في بني قريظة فوجدوا أن مقصوده الإسراع وعدم التشاغل، فخصصوا به عموم الأمر في الصلاة في بني قريظة، وقيَّدوه فيمن لم يخش فوات صلاة العصر عن وقتها. والصحابة الذين أخَّروا الصلاة واتبعوا الظاهر ظنُّوه مقصوداً للشارع، لأنَّ النبي ﷺ الذي أمرهم بعدم الصلاة إلا في بني قريظة يعلم مسافة الطريق والوقت الذي يحتاج إليه لقطعها، ومن المستبعد أن يغيب عن خاطره أنه سيفوتهم وقت العصر، فلولا أنَّ مقصوده بالضبط الصلاة في بني قريظة لاستثنى وقال: «إلا أن تخشوا فوات الوقت»[1].

◆ ٢ ـ حديث كتاب صلح الحديبية:

وأخرج البخاري عن البراء بن عازب رضي الله عنه قال: «لمَّا صالح رسول الله ﷺ أهل الحديبية، كتب علي بن أبي طالب رضي الله عنه بينهم كتاباً، فكتب: «محمد رسول الله»، فقال المشركون: لا تكتب «محمد رسول الله» لو كنت رسولاً لم نقاتلك، فقال لعلي: امحه، فقال علي: ما أنا بالذي أمحوه، فمحاه رسول الله ﷺ بيده»[2].

فعلي رضي الله عنه امتنع عن تنفيذ أمر النبي ﷺ ليس عن معصية واستكبار حاشاه، بل لأنَّه رأى أنَّ أمر الرسول ﷺ خرج مخرج المداراة والمسايسة وإظهار التساهل مع المشركين حتى يتم الصلح ولم يخرج مخرج الأمر الجازم الذي يحرم مخالفته.

قال السرخسي بشأن امتناع علي رضي الله عنه عن امتثال أمر النبي ﷺ: «إنه أبى أن يمحو ذلك تعظيماً لرسول الله ﷺ وهو العزيمة، وقد علم أنَّ رسول الله ما

---

(١) صالح، أيمن علي عبد الرؤوف، أثر تعليل النص على دلالته، ص٨٥.

(٢) البخاري، كتاب الصلح، باب كيف يكتب هذا ما صالح فلان، رقم الحديث ٢٥٠٠، ومسلم، كتاب الجهاد والسير، باب صلح الحديبية، رقم الحديث ٣٣٣٥.

قصد بما أمر إلا تتميم الصلح لما رأى فيه من الحظ للمسلمين بفراغ قلوبهم، ولو علم عليّ أنَّ ذلك كان أمراً بطريق الإلزام لمحاه من ساعته»[1].

وهناك أمثلة أخرى كثيرة وقع فيها اجتهاد من الصحابة أثناء حياته ﷺ نابع من تعليلهم للأحكام وفهمهم للمعاني لم أذكرها خشية الإطالة.

○ ثانياً: تعليل الصحابة للأحكام بعد وفاته ﷺ:

فقد وقع بكثرة نظراً لكثرة المستجدات التي واجهتهم واختلاف الأحوال وتغير الزمان.

ومن الأمثلة على ذلك:

١ ـ اشتهر عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه توقيفه سهم المؤلفة قلوبهم من الأصناف الذين يستحقون الزكاة، مع أن سهمهم ذكر في القرآن الكريم، وجرت سنة رسول الله ﷺ على إعطائهم، إلّا أن عمر رضي الله عنه رأى أن إعطاء المؤلفة قلوبهم يقوم على علَّة وهي دفع أذيتهم عن المسلمين، والاستعانة بهم على غيرهم ونحو ذلك، فلما أغنى الله عنهم حين قويت شوكة الإسلام، واشتد ساعد المسلمين، انتفت العلَّة الباعثة على إعطائهم فمنع هذا العطاء[2].

٢ ـ أشار معاذ بن جبل على عمر بن الخطاب رضي الله عنهما أن لا يقسم الأراضي المفتوحة بالعراق على الغانمين قائلاً: «والله إذاً ليكوننَّ ما تكره، إنّك إن قسمتها صار الربيع العظيم في أيدي القوم، ثم يبيدون فيصير ذلك إلى الرجل الواحد أو المرأة، ثم يأتي من بعدهم قوم يسدون من الإسلام مسداً، وهم لا يجدون شيئاً، فانظر أمراً يسع أولهم وآخرهم»[3]، فكتب عمر إلى عامله على العراق سعد بن أبي وقاص يقول: «اترك الأرضية والأنهار لعمالها، ليكون ذلك في أعطيات المسلمين، فإنَّا لو قسمناها بين من حضر لم يكن لمن بعدهم شيء»[4]. فقدم عمر رضي الله عنه بعمله هذا المصلحة العامَّة على المصلحة الخاصة.

٣ ـ حين امتنعت بعض قبائل العرب عن دفع الزكاة بعد وفاة الرسول ﷺ

---

(١) السرخسي، أصول السرخسي ٢/ ١٣٧.
(٢) عبد العلي، فواتح الرحموت ٢/ ٨٤، وشلبي، تعليل الأحكام، ص٣٨.
(٣) أبو عبيد، الأموال، ص٧٤.
(٤) المرجع نفسه، ص٧٤.

تردد بعض الصحابة في قتالهم ومنهم عمر ﷺ، فقال لهم أبو بكر الصديق ﷺ: «والله لأقاتلنَّ من فرق بين الصلاة والزكاة، فإن الزكاة حق المال»، ثم قال: «والله لو منعوني عقال بعير كانوا يؤدّونه لرسول الله لقاتلتهم عليه»[١].

لقد استند عمر ومن معه في عدم قتال الممتنعين عن أداء الزكاة إلى عموم قوله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا منّي دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام، وحسابهم على الله»[٢].

واستند أبو بكر إلى قياس الزكاة على الصلاة، يقول القسطلاني: «إن الممتنع عن الزكاة قاسه أبو بكر على الممتنع عن الصلاة، لأنها كانت بالإجماع من رأي الصحابة، فردّ المختلف فيه إلى المتفق عليه، فاجتمع في هذا الاحتجاج من عمر بالعموم ومن أبي بكر بالقياس، فدلَّ على أنّ العموم يخص بالقياس»[٣].

٤ ـ أمر علي بن أبي طالب بتضمين الصنَّاع، بعد أن كانوا قبل ذلك لا يضمَّنون قائلاً: «لا يصلح الناس إلا ذلك»[٤].

٥ ـ حين رأى عثمان بن عفان ﷺ أيدي النَّاس تمتد إلى ضوالّ الإبل، وكانت من قبل لا يتعرض لها عملاً بقوله ﷺ: «ما لك ولها، معها غذاؤها، وسقاؤها، ترد الماء وتأكل الشجر»[٥]، أراد الحفاظ عليها فأمر بمعرفتها وتعريفها، ثم تباع فإن جاء صاحبها أعطي ثمنها[٦]. فهذا اجتهاد من عثمان ﷺ

---

(١) البخاري، كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة، رقم الحديث ١٣١٢، ومسلم، كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، رقم الحديث ٢٩.

(٢) البخاري، كتاب الإيمان، باب فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم، رقم الحديث ٢٤، ومسلم، كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، رقم الحديث ٣٠.

(٣) القسطلاني، إرشاد الساري ٣/٦.

(٤) الشاطبي، الاعتصام ٢/٦١٦.

(٥) البخاري، كتاب العلم، باب الغضب في الموعظة إذا رأى ما يكره، رقم الحديث ٨٩، ومسلم، كتاب اللقطة، رقم الحديث ٣٢٤٨.

(٦) الحجوي، الفكر السامي ١/٢٤٥.

ظاهره مخالفة النص إلا أن حقيقته مراعاة معنى النص ومقصوده.

وهناك أمثلة كثيرة غير هذه من اجتهادات الصحابة مبنية على مراعاة العلل ومقاصد الشارع، واعتبار مآلات الأفعال، وقد غدت هذه الاجتهادات أعظم مستند ارتكز عليه القائلون بتعليل الأحكام، وبتأثير تعليل النصوص على دلالتها، إلَّا أن الفقهاء بعد عصر الصحابة، وبعد استقلال العلوم بالتدوين والتأليف أخذوا يستخدمون مصطلحات خاصة لضبط حكمة التشريع التي يبنى عليها الاجتهاد، فظهر مصطلح «القياس» و«المصالح المرسلة» و«الاستحسان» و«سد الذرائع»، ومقاصد الشريعة وغيرها من مصطلحات، مضمونها النظر إلى حكمة الشارع والمعاني التي من أجلها شرع الأحكام.

ورغم احتدام الجدل بين أصحاب المدارس الفقهية المختلفة حول حجية هذه المصادر، وكثرة النظرات والأخذ والرد بشأنها، إلّا أنَّ كل تلك الخلافات يتضح عند التحقيق أنَّها خلافات لفظية، وتباينات شكلية، أمَّا الجوهر فالكل متفق عليه وقائل به.

يتأكد هذا إذا لاحظنا أن جميع من يقول بتعليل الأحكام وهم كل من عدا الظاهرية والباطنية لا يمانع أن يؤدي الاجتهاد إلى إحدى النتائج التالية:

١ ـ إمكانية مخالفة ظاهر النصّ من أجل علته.

٢ ـ تخصيص النص العام وإخراج بعض الجزئيات من دلالته وكذا تقييد المطلق.

٣ ـ إيجاد الأحكام للوقائع التي لم يرد بشأنها نص.

ونلاحظ أن هذه الصور الثلاثة طبقها الصحابة في اجتهاداتهم، واعترفت بها القواعد المعمول بها في المذاهب الأربعة[1]، وحتى يصبح الأمر أكثر جلاءً ووضوحاً، فإنني سأعرض بشيء من التفصيل لمراد الفقهاء من تلك المصطلحات من خلال المبحث التالي:

---

(١) الخمليشي، أحمد، تجديد الفكر الإسلامي، مقال بعنوان: «التجديد أم التغلب على عقبات الطريق»، ضمن مجموعة مقالات في تجديد الفكر الإسلامي، ص٨٣.



المبحث الثالث

مصادر الاستدلال الناشئة عن تعليل الأحكام

○ ١ ـ القياس:

القياس لغة: التقدير والمساواة، ويستعمل في الحسيات كما يستعمل في المعنويات، يقال: فلان لا يقاس بفلان، أي: لا يقدر به، ويقال: قست الثوب بالذراع: إذا قدرته به[١].

أما القياس اصطلاحاً فهو: إلحاق فرع بأصل في حكم لعلة جامعة بينهما[٢].

فالفرع هو: المقيس، وهو ما لم يرد بحكمه نص.

والأصل هو: المقيس عليه، وهو ما ورد بحكمه نص.

والحكم هو: ما اقتضاه الدليل الشرعي من وجوب أو استحباب أو تحريم أو كراهة أو إباحة أو وضع. والعلة هي: المعنى الذي ثبت بسببه حكم الأصل، وقد وجد في الفرع المعنى نفسه، فاقتضى تسويته بالأصل في الحكم.

من أمثلة القياس:

١ ـ قضاء القاضي أثناء غضبه، واقعة ورد النص بحكمها وهو التحريم، قال ﷺ: «لا يقضي القاضي وهو غضبان»[٣]، لعلة ظاهرة ومعنى مناسب وهو تشوش ذهن القاضي الذي هو مظنة عدم العدل في الحكم القضائي، وبما أن

---

(١) ابن قدامة، روضة الناظر ١/ ٢٢٦، والإسنوي، نهاية السول شرح منهاج الأصول ٤/ ٣.

(٢) ابن عثيمين، محمد صالح، الأصول من علم الأصول، ص٧٨.

(٣) البخاري، كتاب الأحكام، باب هل يقضي القاضي أو يفتي وهو غضبان، رقم الحديث ٦٦٢٥، ومسلم، كتاب الأقضية، باب كراهة قضاء القاضي وهو غضبان، رقم الحديث ٣٢٤١.

جوع القاضي الشديد وعطشه أو احتقانه فيه معنى الغضب نفسه من تشوش الذهن واضطراب الفكر فيعطى الحكم نفسه وهو التحريم، ويمنع القاضي من القضاء عند حصول كل ما يشغل قلبه أو يخل توازنه.

٢ ـ البيع بعد النداء الثاني لصلاة الجمعة في حق من وجبت عليه الجمعة، واقعة ورد النص بحكمها وهو التحريم[١]، لعلَّة بينة ومعنًى مناسب، وهو أن البيع يشغل عن السعي إلى الجمعة، فيعطى الحكم نفسه لكل ما يلهي عن السعي إلى صلاة الجمعة من الشراء والرهن والنوم وغيره.

○ شروط القياس[٢]:

حتى لا يتخذ أهل الأهواء القياس مطيةً لتحقيق أهوائهم ومخالفة أحكام الشريعة، نجد أن العلماء وضعوا ضوابط دقيقة وشروطاً محددة يجري القياس على أساسها منها:

١ ـ أن لا يصادم القياس دليلاً أقوى منه، فلا اعتبار بقياس يصادم النص أو الإجماع، ويسمى عندئذٍ قياساً فاسد الاعتبار.

مثاله: أن يقال: يصح أن تزوج المرأة الرشيدة نفسها بغير ولي، قياساً على صحة بيعها مالها بغير ولي: فهذا قياس فاسد الاعتبار لمصادمته النص وهو قوله ﷺ: «لا نكاح إلا بوليّ»[٣].

يقول الإمام الشافعي رحمه الله: «ونحكم بالإجماع ثم القياس، وهو أضعف من هذا، ولكنها منزلة ضرورة، كما يكون التيمم طهارة في السفر عند الإعواز

---

(١) قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَۚ﴾ [الجمعة: ٩].

(٢) الجيزاني، محمد بن حسين، معالم أصول الفقه، ص١٩٩ ـ ١، وابن عثيمين الأصول من علم الأصول، ص٨١ ـ ٨٣.

(٣) الترمذي، كتاب النكاح عن رسول الله، باب ما جاء لا نكاح إلا بولي، رقم الحديث ١٠٢٠، وأبو داود، كتاب النكاح، باب في الولي، رقم الحديث ١٧٨٥، وابن ماجه، كتاب النكاح، باب لا نكاح إلا بولي، رقم الحديث ١٨٧٠، والحديث صحيح كما جاء في إرواء الغليل للشيخ الألباني برقم ١٨٣٩.

من الماء، ولا يكون طهارة إذا وجد الماء، إنما يكون طهارة في الإعواز»[1].

٢ ـ أن يكون حكم الأصل المقيس عليه معقول المعنى لتمكن تعدية الحكم، أما ما لا يعقل معناه من الأحكام التعبدية فلا يصح القياس عليه كعدد الركعات ومقادير الزكوات ومناسك الحج.

٣ ـ أن تكون العلة مشتملة على معنًى مناسب للحكم، يعلم من قواعد الشرع اعتباره كالإسكار في الخمر، فإن كان المعنى وصفاً طردياً لا مناسبة فيه لم يصح التعليل به كالسواد والبياض مثلاً.

٤ ـ أن تكون العلة موجودة في الفرع كوجودها في الأصل، كالإيذاء في ضرب الوالدين المقيس على التأفيف، فإن لم تكن العلة موجودة في الفرع أو لم تكن موجودة بتمامها في الفرع لم يصح القياس.

٥ ـ أن تكون العلة متعدية، فإن كانت قاصرة صح التعليل بها ولم يصح تعدية الحكم بها، مثال العلة القاصرة: الثمنية في الذهب والفضة، ومثال العلة المتعدية: الطعم في البُّر.

٦ ـ أن يكون القياس في الأحكام الشرعية العملية، إذ لا يصح إجراء القياس في العقائد والتوحيد.

٧ ـ أن تكون العلة وصفاً ظاهراً منضبطاً في نفسه حتى تكون ضابطاً للحكمة لا حكمة مجردة[2]، خلافاً للذين أجازوا التعليل بالحكمة وبناء الأحكام عليها.

وذلك لأن الفقيه يبحث عن الحكم الذي يظن أنَّ الله قد شرعه لعباده، وبقدر ما تكون الضوابط التي يعتمدها للتعرف على الحكم ضوابط موضوعية محدودة، بقدر ما يأمن الخطأ ويتجنب الزلل، وبقدر ما يعتمد المنهج الشخصي غير المحدود، بقدر ما يخشى وقوعه في الخطأ، لذلك اشترط الأصوليون في العلة أن تكون وصفاً ظاهراً محسوساً لا يختلف الناس في وجوده. مثال ذلك:

---

(١) الشافعي، الرسالة، ص٥٩٩ ـ ٦٠٠.

(٢) السلامي، محمد المختار، القياس وتطبيقاته المعاصرة، ص٢٩.

مشروعية القصر لعلة السفر، فالسفر محسوس ومضبوط المقدار، وهو مظنةٌ للمشقة التي يناسبها التخفيف بالقصر، وقد أناط الشارع الحكم بمظنته لكونه مضبوطاً ظاهراً ولم ينطه بحكمته التي هي المشقة لكونها غير مضبوطة، فإذا اعتمد الفقيه المشقة فقد خرج من وصف موضوعي إلى وصف شخصي، لأن ما يعتبر مشقة مما لا يعتبر غير ظاهر ولا منضبط[1].

ثم إن القائلين بجواز التعليل بالحكمة، لم يقدروا أن يعطوا حكماً واحداً معللاً بالحكمة، يمكن القياس عليه، وقد تحداهم المانعون من التعليل بالحكمة، أن يمثلوا لها فلم يستطيعوا، مما يؤكد أنه لا يمكن القياس وتعدية الحكم من الأصل إلى الفرع إلا حين تظهر العلة ظهوراً جلياً، وتكون وصفاً منضبطاً يمكن قياسه ومعرفته[2].

٨ ـ أن لا تعود العلة على الحكم الأصلي بالإبطال ـ وذلك أن الحكم المنصوص عليه ثابت بالوحي أو بالإجماع، والفقيه يبذل جهده للوصول إلى تعدية حكم الأصل إلى فرع يشاركه في العلة نفسها، فإذا استنبط علة تعود على الأصل بالإبطال، فمعنى ذلك أنه وصل باجتهاده إلى عكس ما كان يقصد الوصول إليه، مما يدل على أنه لم يوفق في العلة وأن علته باطلة، ثم إن ثبوت العلة المستنبطة فرع ثبوت الحكم ، وإذا بطل الحكم بطلت العلة إذ هي فرعه، فيكون الفقيه الذي وصل به اجتهاده إلى علة تبطل الأصل، مثبتاً للعلة مبطلاً لها، وهو تناقض دال على فساد الاجتهاد وخطئه[3].

مثال ذلك: أن بعض الناس عللوا حرمة ربا النسيئة في النقدين باستغلال أصحاب الأموال لحاجة الفقراء، قالوا فإذا زالت هذه العلة ولم يعد أصحاب الأموال يستغلون حاجة الفقراء، بل أصبحوا يقرضونهم من أجل مساعدتهم على توسيع تجاراتهم أو صناعاتهم أو غيرها كما هو حال أكثر معاملات البنوك اليوم فإن الحرمة تزول.

---

(١) السلامي، محمد المختار، القياس وتطبيقاته المعاصرة، ص٣١.
(٢) السلامي، محمد المختار، القياس وتطبيقاته المعاصرة، ص٣١ ـ ٣٢.
(٣) المرجع نفسه، ص٣١ ـ ٣٢.

يقول أحد الكتّاب المعاصرين: «إنّ الربا الوارد في القرآن كان ذلك الذي يستغله الأغنياء ضد الفقراء، الذين كانوا يستدينون للإنفاق على الحاجة والأكل والشرب والغذاء والدواء لأنّهم لا يجدون لديهم ما يسدُّ حاجتهم، فيضطرون للاستدانة بالضعف أو الأضعاف المضاعفة... فيقعوا تحت مطرقة المرابي المستغل الذي لا يرحم فقرهم ولا يقدر حاجتهم، فهذا هو الربا الذي حرمه الله ورسوله»[1].

إنّ هذه العلة المزعومة لتحريم الربا تؤدي إلى القول بأن كل المعاملات الربوية الواقعة في عصرنا حلالٌ، لأنَّ معظم المعاملات الربوية لا تقع بين محتاج ومتفضل... ولا يقدم البنك على الإقراض إلا بعد التحقق من ملاءة المقترض، وبعد التَّوثُّق بالرهون ما يضمن به السداد عند التأخر. فهذه علة عادت على أصلها بالبطلان فهي باطلة، والحقُّ أنه لا فرق بين الإقراض بالربا لأجل الإنتاج، والإقراض لأجل الاستهلاك، لأن القرآن أطلق تحريم الربا ولم يفرق بين ما كان منه لأجل الإنتاج، وما كان لأجل الاستهلاك.

ومن الأمثلة على العلل التي تعود على أصلها بالبطلان، تعليل تحريم الإسلام لصناعة الصور والتماثيل لذوي الأرواح بالخوف من عبادتها والخشية من الوقوع في الوثنية التي كان الناس قريبي عهدٍ بها[2]، وبما أن هذه العلة قد زالت وتحررت العقول، ولم يعد ثمة مجال لأن يعبد إنسان القرن العشرين صورةً أو تمثالاً فقد زال التحريم وعادت صناعة الصور والتماثيل إلى الإباحة.

فهذا التعليل لا شك أنه باطل، لأنه عاد على أصله بالبطلان، ولأن النصوص التي حرمت التصوير قد نصت على علّة أخرى غير هذه العلة المزعومة، وهي المضاهاة لخلق الله، وليس مشابهة الوثنية المزعومة.

وهكذا نلاحظ أن غالب الفتاوى الباطلة والآراء الشاذة إنما نشأت بسبب عدم التزام شروط القياس الصحيح والتزام ضوابطه.

---

(١) العوف، بشير، تعاليم الإسلام بين الميسرين والمعسرين ٢/ ١٤٧ ـ ١٤٨.

(٢) ابن قدامة، روضة الناظر ٢/ ٢٣٤، وابن تيمية، مجموع الفتاوى ١١/ ٣٤١.

◆ **حجية القياس:**

يعدُّ القياس وفق الضوابط المتقدمة حجة شرعية عند جماهير العلماء[1]، وهو المصدر الرابع من مصادر التشريع الإسلامي، والاحتجاج به هو الحق الذي تؤيده نصوص الكتاب والسنة وإجماع الصحابة، والمعقول، لأن نظير الحق حق، ونظير الباطل باطل.

يقول المزني صاحب الإمام الشافعي رحمهما الله: «الفقهاء من عصر الرسول ﷺ إلى يومنا هذا استعملوا المقاييس في جميع الأحكام في أمر دينهم، وأجمعوا على أن نظير الحق حق، ونظير الباطل باطل فلا يجوز لأحد إنكار القياس، لأنه التشبيه بالأمور والتمثيل عليها»[2].

والقياس يعدُّ أحد أهم مقومات عموم الشريعة وشمولها، لأنَّ شريعةً تشمل كل نواحي الحياة، وتعم كل البشر، وتمتد إلى قيام الساعة، لا يمكن أن تحيط بكل المستجدات وتفي بكل الحاجات إلّا عن طريق تعدية النصوص الثابتة المحدودة، وتعميم دلالاتها، وإلحاق الوقائع الجديدة بما يماثلها، والسبيل الأمثل لذلك هو القياس.

يقول الشاطبي: «إن الشريعة لم تنص على حكم كل جزئية على حدتها، إنَّما أتت بأمور كلية، وعبارات مطلقة تتناول أعداداً لا تنحصر»[3].

ومذهب نفاة القياس يؤول في النهاية إلى القول بأن الشريعة الإسلامية غير قابلة للتطبيق على كل المجتمعات وفي كل الأوقات وخاصة في وقتنا المعاصر، لكن يجب الحذر البالغ من العبث في استخدام القياس، وعدم الالتزام بشروطه وضوابطه الشرعية، واتخاذه مطية لأهل الأهواء لتسويغ فتاويهم الباطلة، وتمرير اجتهاداتهم المشبوهة، كأن يجري القياس على غير أصل منصوص عليه، أو على نص غير ثابت، أو على نص ثابت لكن لم تتضح

---

(١) ابن قدامة، روضة الناظر ٢/ ٢٣٤، وابن تيمية، مجموع الفتاوى ١١/ ٣٤١.

(٢) ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله ٢/ ٨٧٢. وابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين ١/ ٢٠٥.

(٣) الشاطبي، الموافقات ٤/ ٩٢.

علته، أو اتضحت علته، ولكن هناك فارق معتبر بين الأصل والفرع يمنع من التسوية بينهما.

○ ٢ ـ المصلحة المرسلة:

المصلحة **لغة** هي: (عبارة عن جلب منفعة أو دفع مضرة)[١].

أما **اصطلاحاً** فهي: (المنفعة التي قصدها الشارع الحكيم لعباده من حفظ دينهم ونفوسهم وعقولهم ونسلهم وأموالهم، طبق ترتيب معين فيما بينها)[٢].

فليس كل منفعة تعتبر مصلحة، بل لا تعتبر إلا إذا كانت مصلحة قصدها الشارع الحكيم لعباده، وهذا هو الذي يميِّز المصالح المعتبرة، وما يُظنُّ أنها مصالح، لكن لا اعتبار لها، لأن الشارع الحكيم لم يقصدها، فليس كل وصف يبدو منه وجه النفع يلقب بالمصلحة، بل لا بد أن يكون ذلك الوصف مقصوداً به النفع من لسان الشرع، تغلب فيه جانب الصلاح على جانب الفساد، فالقرآن يتحدث عن الخمر والميسر فلا ينفي عنهما المنفعة، ولكن يخرجهما من دائرة الصلاح إلى الفساد ومن الخير إلى الشر، يقول تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ۗ﴾ [البقرة: ٢١٩]، فقد أثبت القرآن وجود منافع للناس في الخمر والميسر لكنه ألغى اعتبارها وجعلها مطموسة بما يصحبها من شر وفساد[٣].

والمتأمل في الشريعة الإسلامية يجد أنها مبنية على تحقيق مصالح العباد ودرء المفاسد عنهم في الدنيا والآخرة، فالشارع لا يأمر إلا بما مصلحته خالصة أو راجحة، ولا ينهى إلا عما مفسدته خالصة أو راجحة، وهذا أمر شامل لجميع الشريعة لا يشذ عنه شيء من أحكامها.

كما أن الشريعة لم تهمل مصلحة قط، فما من خير إلا وقد حثنا عليه النبي ﷺ، وما من شر إلا وحذرنا منه، فمن ادعى وجود مصلحة لم يرد بها الشرع فأحد أمرين لازم له:

---

(١) الغزالي، المستصفى، ص٢٥١.
(٢) البوطي، ضوابط المصلحة، ص٢٣.
(٣) السلامي، محمد المختار، القياس وتطبيقاته المعاصرة، ص٦٠.

١ ـ إما أن الشرع دل على هذه المصلحة من حيث لا يعلم هذا المدعي.

٢ ـ وإمّا أنّ ما اعتقده ليس بمصلحة، فإنَّ بعض ما يراه الناس من الأعمال مقرباً إلى الله ولم يشرعه الله فإنَّه لا بُدَّ أن يكون ضرره أعظم من نفعه، وإلا فلو كان نفعه أعظم من ضرره لم يهمله الشارع[١].

وجلب المصالح للعباد ودرء المفاسد عنهم، مقصود للشارع في كل حكم من أحكام الشريعة، سواءٌ في ذلك الأحكام التي تعقل معانيها، أم الأحكام التعبدية التي خفيت حكمتها، واستترت مصلحتها، إذ في هذه الأخيرة تطويع للنفس على امتثال أحكام الشرع، وترويض لها على الطاعة، مما يسلس قيادها على الصراط المستقيم.

◆ **أقسام المصلحة من حيث شهادة الشارع وعدم شهادته لها**[٢]:

تنقسم المصلحة بالإضافة إلى شهادة الشارع لها إلى ثلاثة أقسام: مصلحة معتبرة شرعاً، ومصلحة ملغاة شرعاً، ومصلحة مسكوت عنها:

١ ـ أما المصلحة المعتبرة شرعاً: فهي المصلحة الشرعية التي جاءت الأدلة الشرعية بطلبها من الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس، فهذه مصلحةٌ صحيحة مقبولة، ولا خلاف في إعمالها، وإلا وقعت المناقضة في الشريعة، وذلك كشريعة القصاص حفظاً للنفوس والأطراف وغيرها.

٢ ـ وأما المصلحة الملغاة شرعاً: فهي المصلحة التي يراها العبد بنظره القاصر مصلحة ولكن الشارع ألغاها وردها ولم يعتبرها، لأنَّها بنظر الشارع مفسدة، أو جانب المصلحة فيها مرجوح لكونها تفوت مصلحة أكبر منها، والعقل لا يستقل بمعرفة المصالح والمفاسد إلّا على مذهب أهل التحسين والتقبيح العقلي وهو مذهب باطل كما تقدم.

مثال ما ألغاه الشارع من المصالح: المساواة في الميراث بين الابن

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى ١١/٣٤٤ ـ ٣٤٥ و١٣/٩٦، وابن قيم الجوزية، وإعلام الموقعين ٣/٣.

(٢) الشاطبي، الاعتصام ٢/٦٠٩ ـ ٦١٢ والغزالي، المستصفى، ص٢٥٠، والآمدي، الإحكام ٤/١٤٠.

والبنت، فهذه مصلحة ألغاها الشارع، قال تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ﴾ [النساء: ١١]، ومن ذلك أيضاً الاتجار بالخمر، والخمر والمخدرات وغيرها من المحرمات لم يعتبرها الشارع، مع ما فيه من زيادة الكسب المادي، وذلك لكون المفاسد الناشئة عن ذلك أعظم من تلك المصلحة[1]. ومن ذلك أيضاً التعامل بالربا، وجعل الطلاق بيد القاضي، أو بيد المرأة، وقتل المريض الميؤوس من شفائه[2].

٣ ـ أما المصلحة المسكوت عنها: فهي التي لم يرد في اعتبارها أو إبطالها دليل خاص من الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس. ويقسمها الشاطبي إلى قسمين:

(**أحدهما**: أن لا يرد نص على وفق ذلك المعنى، كتعليل منع القتل للميراث، فالمعاملة بنقيض المقصود، على تقدير أنه لم يرد نص على وفقه، فإنّ هذه العلّة لا عهد بها في تصرفات الشرع بالغرض، ولا بملائمها بحيث يوجد لها جنس معتبر، فلا يصح التعليل بها، ولا بناء الحكم عليها باتفاق، ومثل هذا تشريع من القائل به، فلا يمكن قبوله.

والثاني: أن يلائم تصرفات الشرع، وهو أن يوجد لذلك المعنى جنس اعتبره الشرع في الجملة بغير دليل معيّن، وهو الاستدلال المرسل، المسمى بالمصالح المرسلة)[3].

◆ موقف المجتهدين من الأخذ بالمصالح المرسلة[4]:

اختلف العلماء في الاحتجاج بالمصلحة المرسلة، بعد اتفاقهم على أنّ جلب المصالح ودرء المفاسد أصل متفق عليه بين العلماء. فمن رأى أنها من باب وضع الشرع بالرأي، وإثبات الأحكام بالعقل والهوى قال: إنها ليست من الأدلة الشرعية وإنه لا يجوز الاحتجاج بها ولا الالتفات إليها، بل ذكرها بعض

---

(١) الإسنوي، نهاية السول ٤/ ٩١.
(٢) الزحيلي، أصول الفقه ٢/ ٧٥٤.
(٣) الشاطبي، الاعتصام ٢/ ٦١١ ـ ٦١٢.
(٤) المرجع نفسه ٢/٦٠٨، وابن تيمية، مجموع الفتاوى ١١/ ٣٤ ـ ٣٤٤، والغزالي المستصفى، ص٢٥٠.

العلماء ضمن الأصول الموهومة، ووصفها آخرون بأنها من هوسات العقل. أما من رأى أنها من باب جلب المصالح ودرء المفاسد، فقد اعتبرها دليلاً شرعياً واحتج به وعرَّفها بأنها: «كل منفعة داخلة ضمن مقاصد الشريعة، ومتلائمة مع ما عهد من أحكامها، دون أن يكون لها شاهد من نص أو إجماع أو ترتيب حكم على وفقها»[1]، أو هي: «كل مصلحة داخلة في مقاصد الشارع ولم يرد في الشرع نص على اعتبارها بعينها أو بنوعها ولا على استبعادها»[2]. وقد استدل هذا الفريق بأدلة منها:

◆ **أدلة اعتبار المصلحة المرسلة:**

١ ـ **الواقع العملي للصحابة الكرام**: فقد عملوا بالمصالح المرسلة في وقائع كثيرة مشهورة، منها تولية أبي بكر ﷺ الخلافة لعمر ﷺ من بعده وموافقة الصحابة ورضاهم بذلك، ومنها تدوين عمر للدواوين، واتخاذه داراً للسجن بمكة، وجمع أبي بكر ﷺ للقرآن في مصحف واحد[3]. قالوا: فهذه الوقائع وغيرها كثير لم يرد بخصوصها دليل من الكتاب أو السنة، إنما هي أعمال ملائمة لمقصود الشارع، ومنسجمة مع قواعده الكلية في الحفاظ على الأمة الإسلامية وكتابها المنزل، وحفظهما من الضياع، وإنما لم يرد بخصوص ذلك دليل معين[4].

٢ ـ **أنّ العمل بالمصالح المرسلة مما لا يتم الواجب إلا به فيكون واجباً**: وذلك أنّ المحافظة على مقاصد الشريعة الخمسة، أمر ثبت بالاستقراء، وهذه المحافظة إنما تتم بالأخذ بالمصلحة المرسلة وبناء الأحكام عليها[5].

والتحقيق أنّ الخلاف بشأن الاحتجاج بالمصلحة المرسلة خلاف لفظي، وأنّ جميع الفقهاء من عصر الصحابة والتابعين إلى يومنا هذا قائلون بالمصالح

---

(١) البوطي، ضوابط المصلحة، ص٣٩٠.
(٢) الزرقاء، مصطفى، الاستصلاح، ص٣٩.
(٣) الشاطبي، الاعتصام ٢/٦١٢ والشنقيطي، المصالح المرسلة، ص١١ ـ ١٢، والقرافي، شرح تنقيح الفصول، ص١٩٩.
(٤) البوطي، ضوابط المصلحة، ص٣٥٥.
(٥) الجيزاني، محمد حسين، معالم أصول الفقه، ص٢٤٧.

المرسلة وإن اختلفوا في التسمية، ومحل الخلاف إنّما هو في كون المصالح المرسلة أصلاً مستقلاً بذاته كما هو رأي الإمام مالك رحمه الله، أم هي مردودة إلى الأصول الاجتهادية الأخرى المتفق عليها كما هو رأي بقية الأئمة عليهم رحمة الله.

يقول القرافي[1]: «المصلحة المرسلة عند التحقيق في جميع المذاهب، لأنهم يقيسون ويفرقون بالمناسبات ولا يطلبون شاهداً بالاعتبار، ولا يعني بالمصلحة المرسلة عند التحقيق في جميع المذاهب إلا ذلك»[2].

ويقول الإمام الغزالي: «إذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشارع، فلا خلاف في اتباعها، بل يجب القطع بكونها حجة»[3].

ويقول الشيخ محمد الأمين الشنقيطي[4]: «والحق أن أهل المذاهب كلهم يعملون بالمصالح المرسلة، وإن قرروا في أصولهم أنها غير حجة»[5].

---

(١) هو الأصولي والفقيه المالكي، أحمد بن إدريس أبو العباس شهاب الدين الصنهاجي القرافي، من أشهر علماء المالكية وهو تلميذ الإمام العز بن عبد السلام، أصله بربري ونسبته إلى القرافة في مصر، حيث ولد وتوفي فيها، له مصنفات جليلة في الأصول والفقه، كما كان له أعمال فنية متقنة تدل على براعته ومهارته، توفي سنة ٦٨٤هـ ـ ١٢٨٥م. الزركلي، الأعلام ١/ ٩٤ ـ ٩٥.

(٢) القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص٣٩٤.

(٣) الغزالي، المستصفى، ص٢٥٨.

(٤) هو الشيخ العلامة محمد الأمين بن محمد المختار الجنكي الشنقيطي، ولد عام ١٣٢٥هـ في شنقيط وبها ترعرع فحفظ القرآن وهو صغير، ودرس بعض المختصرات الفقهية والنحوية ثم توسع في طلبه للعلم حتى أصبح يشار إليه بالعلم والفقه، جاء إلى مكة لأداء فريضة الحج وقرر البقاء بجوار الحرمين، وتنقل في عدة مناصب علمية، واستقر به المقام أخيراً بالمدينة حيث درس بها كثيراً في الجامعة الإسلامية، والحرم النبوي إلى أن مات رحمه الله سنة ١٣٩٣هـ. وقد كان عالماً في فنون شتى، وفي الأصول والتفسير على الخصوص، وكان فصيحاً ناصحاً مجتهداً آمراً بالمعروف ناهياً عن المنكر، وله مؤلفات أشهرها: أضواء البيان في تفسير القرآن الكريم، ومذكرة في أصول الفقه على روضة الناظر لابن قدامة وغيرها. انظر ترجمته الموسعة في: أضواء البيان ١/ ٣ ـ ٩٩ بيد تلميذه عطية محمد سالم.

(٥) الشنقيطي، محمد الأمين، مذكرة في أصول الفقه، ص٢٠٣.

ويقول الدكتور البوطي: «صفوة القول: المصالح المرسلة مقبولة بالاتفاق، وإنما أعني بالاتفاق الصحابة والتابعين والأئمة الأربعة، فليس من المهم بعد ثبوت ذلك أن تنكره فئة كالظاهرية، فقد أنكروا القياس من قبله مع أنه معتمد من عامة المسلمين»[1].

وقد لاحظت أن كثيراً من الأمثلة التي أوردها بعض المالكية في باب المصلحة المرسلة أوردها غيرهم تحت اصطلاحات أخرى من ذلك: مسألة التترُّس وضرب المتهم، وقتل الزنديق ولو أظهر التوبة، وجواز الأكل من الحرام بقدر الحاجة عندما يعم الحرام بلداً ما، مما يؤكد ما قاله المحققون من العلماء أن الخلاف في حجية المصالح المرسلة خلاف لفظي.

ثم إن اتفاق الأئمة على العمل بالمصلحة المرسلة، ينسجم كل الانسجام مع قولهم بالقياس، وأن أحكام الشرع لا تؤخذ فقط من حرفية نصوص الكتاب والسنة، بل تؤخذ أيضاً من معانيها وعللها، لأن المصلحة المرسلة عبارة عن قياس مصلحة كلية حادثة في الأمة لا يعرف لها حكم على كلية قد ثبت اعتبارها في الشريعة.

يقول الشيخ محمد الطاهر بن عاشور: «ولا ينبغي التردد في صحة الاستناد إلى المصالح، لأننا إذا كنا نقول بحجية القياس الذي هو إلحاق جزئي حادث لا يعرف له حكم في الشرع بجزئي ثابت حكمه في الشريعة، للمماثلة بينهما في العلة المستنبطة، وهي مصلحة جزئية ظنية غالباً لقلة صور العلة المنصوصة، فلأن نقول بحجية قياس مصلحة كلية حادثة في الأمة لا يعرف لها حكم، على كلية ثابت اعتبارها في الشريعة باستقراء أدلة الشريعة الذي هو قطعي أو ظني قريب من القطع، أولى بنا وأجدر بالقياس، وأدخل في الاحتجاج الشرعي»[2].

لكن ولكون كثير من فرق الزيغ والضلال، بل كل أهل الباطل قديماً وحديثاً إنما ينشرون فسادهم، وينفثون سمومهم تحت ذريعة المصلحة، وبحجة تحقيق الخير والمنفعة للأمة، كان لا بد من الحذر الشديد عند الاحتجاج

---

(١) البوطي، ضوابط المصلحة، ص٤٠٧.

(٢) ابن عاشور، الطاهر، مقاصد الشريعة، ص٨٣.

بالمصلحة المرسلة، ولا بد من التحقق من صحة المصلحة وعدم معارضتها لمصلحة أرجح منها أو مفسدة أرجح منها أو مساوية لها، وعدم تأديتها إلى مفسدة في جانب آخر[1]، ولا بد من مراعاة الشروط والضوابط التي وضعها العلماء لصحة الاحتجاج بالمصلحة المرسلة وهي[2]:

١ ـ أن لا تكون المصلحة مصادمة لنص أو إجماع.

٢ ـ أن تعود على مقاصد الشريعة بالحفظ والصيانة.

٣ ـ أن تكون ملائمة لمقصود الشارع، فتعليل منع القاتل من الميراث بالمعاملة بنقيض المقصود لا عهد بها في تصرفات الشرع، فلا يصح التعليل بها، ولا بناء الحكم عليها باتفاق، كما تقدم.

٤ ـ أن تكون معقولة المعنى وقد عرف من موارد الشرع اعتبارها أو اعتبار أمثالها، وعليه فلا عمل للمصلحة في باب العبادات المحضة، لأن مبناها على التوقيف والاتباع.

وما وقع من وقع في الافتئات على الشريعة، ومخالفة أحكامها بحجة المصلحة إلا لتجاهله هذه الشروط واتباعه محض الهوى والتشهي، ورفضه الانضباط بالنصوص والقواعد والضوابط الشرعية لاستنباط الأحكام، بل ودعوة بعضهم إلى أصول جديدة للفقه تتحرر من الشروط والضوابط، وتكتفي بالفهم المقاصدي العام لجملة النصوص الشرعية دون التزام بما تدل عليه آحاد النصوص وتوجبه من أحكام جزئية، وذلك لتتناسب أحكام الشريعة مع ظروفنا الاجتماعية الجديدة، وتساير ما وصل إليه الفكر البشري من تطور وتقدم[3]، وسيأتي الرد التفصيلي على أصحاب هذه الدعوة وبيان زيفها وبطلانها عند الحديث على التجديد بمفهومه المنحرف.

---

(١) الشنقيطي، المصالح المرسلة، ص٢١.

(٢) الشاطبي، الاعتصام ٢/٦٢٧، والغزالي، المستصفى، ص٢٥٣، وابن تيمية، مجموع الفتاوى ١١/٣٤٣.

(٣) الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، ص٢٤، والغنوشي، راشد، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص١٢٩.

○ ٣ ـ النظر في مآلات الأفعال:

وهي مسألة متفرعة عن تعليل الأحكام، وجارية على مقاصد الشريعة.
يقول الشاطبي: «النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، [فقد يكون][1] مشروعاً لمصلحة منه تستجلب، أو لمفسدة تدرأ ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك، فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية، فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعاً من إطلاق القول بالمشروعية، وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية، وهو مجال للمجتهد صعب المورد، إلا أنه عذب، محمود الغب، جار على مقاصد الشريعة»[2].

○ أدلة اعتبار المآلات:

١ ـ إن الأحكام الشرعية مشروعة لمصالح العباد، ومصالح العباد ومنفعتهم إنما تتحقق باعتبار النهايات والخواتيم، ولا التفات إلى ما يكون في بدايته مصلحة ثم ينتهي إلى الخسارة والفساد.

٢ ـ الأدلة الشرعية، والاستقراء التام يدل على أن المآلات معتبرة في أصل المشروعية، كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمۡ وَٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ﴿٢١﴾﴾ [البقرة: ٢١]، وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ﴿١٨٣﴾﴾ [البقرة: ١٨٣]، وقوله: ﴿وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ عَدۡوَۢا بِغَيۡرِ عِلۡمٍ﴾ [الأنعام: ١٠٨]، وقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِتَالُ وَهُوَ كُرۡهٞ لَّكُمۡۖ وَعَسَىٰٓ أَن تَكۡرَهُواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ خَيۡرٞ لَّكُمۡۖ﴾ [البقرة: ٢١٦]، وقوله: ﴿وَلَكُمۡ فِي ٱلۡقِصَاصِ حَيَوٰةٞ﴾ [البقرة:

---

(١) سقط لا يستقيم الكلام بدونه.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ص١٩٤ ـ ١٩٥.

١٧٩]، إلى غير ذلك من الآيات التي تدل على أن الأحكام إنما تعتبر فيها مآلاتها وما تنتهي إليه.

وورد من قول الرسول ﷺ وفعله العديد من الأخبار الصحيحة الدالة على اعتبار الرسول للمآلات وبنائه الأحكام عليها. من ذلك قوله حين أشير عليه أن يقتل من أظهر نفاقه: «أخاف أن يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه»[١].

وقوله لعائشة مبيناً سبب امتناعه عن هدم الكعبة وإعادة بنائها بحيث يكون لها بابان، باب يدخل منه الناس وباب يخرج منه الناس، كما بناها إبراهيم عليه السلام: «يا عائشة لولا قومك حديث عهدهم ـ قال ابن الزبير: بكفر ـ لنقضت الكعبة فجعلت لها بابين: باب يدخل الناس، وباب يخرجون»[٢].

قال ابن حجر: «يستفاد منه ترك المصلحة لأمن الوقوع في المفسدة، ومنه ترك إنكار المنكر خشية الوقوع في أنكر منه، وأن الإمام يسوس رعيته بما فيه صلاحهم، ولو كان مفضولاً ما لم يكن محرماً»[٣].

ومن ذلك أحاديث النهي عن التشديد على النفس في العبادة مخافة الانقطاع[٤]، وأحاديث التيسير ورفع الحرج لما يؤول إليه ذلك من الرفق المشروع.

وهذا الأصل ينبني عليه قواعد:

○ أ ـ قاعدة سد الذرائع:

«الذريعة: ما كان وسيلة وطريقاً إلى الشيء»[٥]، وقيل في تعريفها:

---

(١) البخاري، صحيح البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب قوله: ﴿سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ﴾ رقم الحديث ٤٥٢٥، ومسلم، كتاب البر والصلة، باب نصر الأخ ظالماً أو مظلوماً، رقم الحديث ٤٦٨٢.

(٢) البخاري، كتاب العلم، باب من ترك بعض الاختيار مخالفة أن يقصر فيهم بعض، رقم الحديث ١٢٣، ومسلم، كتاب الحج، باب نقض الكعبة وبنائها، رقم الحديث ٢٣٦٧.

(٣) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري ١/ ٣٧١.

(٤) الشاطبي، الموافقات ٤/ ١٩٨.

(٥) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين ٣/ ١٣٥.

«الذريعة هي التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة»[1]. فالعمل يكون في أصله مشروعاً لكن لكونه سيؤول إلى أمر غير مشروع يمنعه الشارع، ويسد عليه الباب.

◆ الأدلة على حجّية سدِّ الذرائع:

تقدم في المبحث السابق بعض الأدلة على نظر الشارع إلى المآلات، ونضيفُ هنا أدلة أخرى تخص سد الذرائع، منها قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقُولُوا۟ رَٰعِنَا وَقُولُوا۟ ٱنظُرْنَا﴾ [البقرة: ١٠٤]، فمع أن كلمة راعنا لا شيء فيها في أصل وضعها اللغوي، ولا توحي بأي تنقص أو عيب، لأن معناها طلب الانتباه، ولكن لكون اليهود كانوا يتذرعون بهذه الكلمة الشائعة بين الصحابة إلى مسبَّة النبي ﷺ منع الله المؤمنين من قولها.

ومنها قوله تعالى: ﴿وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ﴾ [النور: ٣١]، فمع أن أصل ضرب المرأة برجلها مباح، لكنه لما كان ذريعة إلى فتنة الرجال حرم.

ومن السنة تحريم الخلوة بالأجنبية سداً لذريعة الافتتان بها المفضي إلى الفساد، وتحريم البيع على البيع، والسوم على السوم، والخطبة على الخطبة، مع أنها مباحة في الأصل إلا أنها حرمت سداً للذريعة، وقد أجمع الصحابة على قتل الجماعة بالواحد سداً لذريعة إراقة الدماء عن طريق الاشتراك في القتل[2]، وحرم الإسلام البناء على القبور وتجصيصها، والصلاة إليها وعندها، وإيقاد السرج عليها لئلا يؤول ذلك إلى اتخاذها أوثاناً والإشراك بها.

ويلاحظ من خلال هذه الأمثلة وغيرها أنه لا عبرة ولا التفات إلى حسن أو سوء نية الفاعل، بل متى أفضت إلى محرم حرمت ولو حسنت نية فاعلها. قال ابن قيم الجوزية: «والشارع حرم الذرائع، وإن لم يقصد بها المحرم، لإفضائها إليه فكيف إذا قصد بها المحرم نفسه»[3].

---

(١) الشاطبي، الموافقات ٤/ ١٩٩.

(٢) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين ٣/ ١٤٣.

(٣) ابن قيم الجوزية، إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان ١/ ٣٦١.

◆ **حكم الذرائع**[1]:

يختلف حكم الذرائع تبعاً لاختلاف ما تفضي إليه، والذرائع بالنسبة إلى ما تفضي إليه أربعة أقسام:

١ ـ **ما يكون أداؤه إلى الفساد قطعياً**: كمن حفر بئراً في طريق المسلمين بحيث يقع فيه المارة، فهذا ممنوع بإجماع العلماء.

٢ ـ **ما يكون أداؤه إلى المفسدة نادراً**: كزراعة العنب مع أنه قد يتخذ خمراً فهذا حلال لا شك فيه.

٣ ـ **ما يكون أداؤه إلى المفسدة من باب غلبة الظن**: كبيع السلاح وقت الفتن وبيع العنب للخمار، وهذا ممنوع أيضاً.

٤ ـ **ما يكون أداؤه إلى المفسدة دون غلبة الظن**: ولكن يكثر في الناس من يتوسل به إلى الحرام كالبيوع التي تتخذ ذريعة للربا، فهذا موضع خلاف بين العلماء، منهم من أجازه كالإمام الشافعي ومنهم من منعه كالإمام مالك، لكن من لم يأخذ بسد الذرائع في هذه الصورة، ليس لعدم نظره في المآل وإنما نظر إلى المآل من ناحية أخرى، وكل العلماء متفقون على أنه متى ظهر القصد الفاسد حرم العمل، وحرم كل ما فيه تعاون على الإثم والعدوان[2].

ولا يصح القول إن الشافعي يجوِّز التَّذرع إلى الربا، لأن مراد الشافعي أنه لا يتهم من لم يظهر منه قصد إلى الممنوع، بينما مالك يتهم بسبب ظهور فعل اللغو وهو دال على القصد الممنوع. فظهر بهذا أن قاعدة الذرائع متفق على اعتبارها في الجملة، وإنما الخلاف بين العلماء في مسألة سد الذرائع منحصر في تحقيق المناط.

وهكذا يتبين لنا أن حكم الذرائع مداره على الموازنة بين المصالح والمفاسد، وتحقيق أعلى المصلحتين بتفويت أدناهما ودرء أعلى المفسدتين

---

(١) القرافي، الفروق ٢/ ٣٢، وأبو زهرة، أصول الفقه، ص٢٨٩.

(٢) الشاطبي، الموافقات ٤/ ٢٠٠.

بارتكاب أدناهما، وينتج عن ذلك أن تمنع بعض المباحات أحياناً، وأن ترتكب بعض المنهيات، وأن تترك بعض الواجبات بغية تحقيق مصلحة أعلى أو دفع مفسدة أكبر.

◆ **مثال منع المباح سداً للذريعة:**

ـ منع عمر بن الخطاب ﷺ الصحابة من التزوج بالكتابيات، مع أن المشروعية ثابتة بالقرآن، إلا أنه ﷺ رأى ببعد نظره أن هناك مفاسد عظيمة نشأت عن الزواج بهنّ، من كساد نساء المسلمين وتعنيسهن، وتأثير الكتابيات على أخلاق أولاد المسلمين، فمنع المسلمين من ذلك المباح سداً للذريعة، وكان فعله استثناء من القواعد العامة لظروف خاصة رآها ولمصلحة راجحة توخّاها، وليس تشريعاً مناهضاً لتشريع الله أو نسخاً له ـ حاشاه من ذلك ـ[1].

ـ قطع عمر بن الخطاب ﷺ لشجرة الرضوان التي بويع تحتها ـ ﷺ ـ حين بلغه أن أناساً يأتون الشجرة ويتبركون بها[2].

وعليه فيجوز لولي أمر المسلمين تقييد بعض المباحات لمصلحة راجحة كالمنع من السفر إلى الخارج فترة معينة، وكالمنع من استيراد بضائع معينة أو من دول معينة، في أحوال خاصة، وليس تشريعاً دائماً مناقضاً لما أباحه الله ورسوله ﷺ، كما يريد المنحرفون السائرون على خطى أهل الكفر، المنهزمون أمام حضارة الغرب المادية، حيث يدعون إلى تعطيل كل الأحكام التي تغضب الغرب الكافر كمنع تعدد الزوجات والطلاق بحجة سد الذريعة[3].

ومثال ارتكاب منهي عنه دفعاً لمفسدة أعظم: ما ذكر أن عمر بن الخطاب ﷺ نفى نصر بن حجاج لأنه كان شاباً على درجة عالية من الجمال حتى افتتن به كثير من النساء، وسمع عمر قائلة تقول:

هل من سبيل إلى خمر فأشربه ... أو هل سبيل إلى نصر بن حجاج

فآثر عمر ﷺ التضحية بمصلحة فرد تحقيقاً لمصلحة المجتمع الإسلامي

---

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين ٤/٢٠٦.

(٢) ابن وضاح، البدع والنهي عنها، ص٤٢ ـ ٤٣.

(٣) القرضاوي، الاجتهاد المعاصر، ص٨٥.

وسداً لذريعة الفتنة والفساد[1].

ومثال ترك الواجب سداً لذريعة الوقوع في فساد أعظم: ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إذا كان فعلهما سينجم عنه مفسدة أعظم منهما.

○ ب ـ إبطال الحيل:

وهي مسألة متفرعة عن اعتبار الشارع للمآلات، وحقيقة الحيل: «تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعي وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر»[2]. وذلك أن الله سبحانه أوجب أشياء إما مطلقاً من غير قيد ولا ترتيب على سبب كوجوب الصلاة والصوم وحرمة الزنى والربا، أو على سبب كالزكاة والكفارة وتحريم المطلقة وتحريم الانتفاع بالمغصوب، فإذا تسبب المكلف في إسقاط الوجوب عن نفسه، أو إباحة المحرم عليه بوجه من وجوه التسبب حتى يصير الواجب غير واجب في الظاهر، أو المحرم حلالاً في الظاهر، فهذا التسبب يسمى حيلة[3].

مثال الحيل: دخل رمضان، فأنشأ من وجب عليه الصوم السفر ليأكل، أو كان له مال فوهبه قبل الحول تخلصاً من الزكاة، فهذا احتيال القصد منه إبطال الأحكام الشرعية فيكون باطلاً[4].

◆ الأدلة على بطلان الحيل:

لعن الله جماعة من بني إسرائيل كانت محاذية للبحر، وكان الصيد عليهم حراماً يوم السبت، فاحتالوا للاصطياد فنصبوا الشباك والحبائل قبل يوم السبت، فلما جاءت يوم السبت على عادتها نشبت بتلك الحبائل، فلما انقضى السبت أخذوها فمسخهم الله قردة[5]. قال تعالى: ﴿وَسْئَلْهُمْ عَنِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِى كَانَتْ حَاضِرَةَ ٱلْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِى ٱلسَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ

---

(١) السرخسي، المبسوط ٩/ ٤٥. (٢) الشاطبي، الموافقات ٤/ ٢٠١.

(٣) الحجوي، الفكر السامي ١/ ٣٦٣.

(٤) الشاطبي، الموافقات ٤/ ٢٠١ والحجوي، الفكر السامي ١/ ٣٦٣.

(٥) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين ٣/ ١٦٢، وابن كثير، تفسير ابن كثير ١/ ١٠٩.

﴿شُرَّعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَٰلِكَ نَبْلُوهُم بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ ﴿١٦٣﴾﴾ [الأعراف: ١٦٣].

وقال رسول الله ﷺ: «لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجمَّلوها وأكلوا ثمنها»[١]، وقال ﷺ: «إن الله إذا حرم على قوم أكل شيء حرم ثمنه»[٢].

يقول ابن قيم الجوزية: «وكيف يظن بهذه الشريعة العظيمة الكاملة التي جاءت بدفع المفاسد وسد أبوابها وطرقها أن تجوِّز فتح باب الحيل وطرق المكر على إسقاط واجباتها واستباحة محرماتها، والتذرع إلى حصول المفاسد التي قصدت دفعها»[٣].

◆ موقف المجتهدين من الحيل:

ذهب الحنابلة والمالكية وكل القائلين بسد الذرائع إلى رد الحيل وإبطالها لما تقدم من الأدلة، ولأن أحكام الشرع إنما شرعها الله سبحانه لما تجلبه من مصالح ولما تدفعه من مضار، ومن أمحل المحال أن يشرع من الحيل ما يسقط شيئاً أوجبه أو يحل شيئاً حرمه، ولعن فاعله وآذنه بالحرب كالربا، ويسوغ التوصل إليه بأدنى حيلة، ولو أن المريض تحيل فأكل ما نهى عنه الطبيب لكان ساعياً في ضرر بدنه وعد سفيهاً مفرطاً.

وقد عابوا على بعض الحنفية القول بالحيل والقياس عليها والاسترسال فيها حتى أفتوا: من اشترى جارية وأراد وطأها من يومها بدون استبراء أن يتزوجها. وأفتوا السارق أن يدعي أن الدار داره وصاحبها عبده فيسقط الحد، ومن حلف أن لا يطلق امرأته أبداً أن يقبّل أمها فتحرم عليه.

قالوا فهذه الفتاوى مستبشعة في الدين معابة بلا شك، وهي حيل ضعيفة المدرك ويلزم منها انحلال الشريعة وإفساد نصوصها[٤].

---

(١) البخاري، كتاب البيوع، باب لا يزال شحم الميتة، رقم الحديث ٢٠٧١، ومسلم، كتاب المساقاة، باب تحريم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام، رقم الحديث ٢٩٦١.

(٢) أبو داود، كتاب البيوع، باب في ثمن الخمر والميتة، رقم الحديث ٣٠٢٦.

(٣) ابن قيم الجوزية، إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان ١/ ٣٧٠، وابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين ٣/ ١٥٩.

(٤) الحجوي، الفكر السامي ١/ ٣٦٣ ـ ٣٦٥.

وقد رأى الإمام الشاطبي أن الخلاف بين أبي حنيفة وسائر الأئمة في مسألة الحيل إنما هو في تحقيق المناط فقط لأن الجميع متفق على أن التحيل على الأحكام الشرعية باطل، وأن من قصد إبطال الحكم حرم عمله ومنع من ذلك، والخلاف إنما هو فيمن لم يظهر منه قصد إبطال الحكم، فالجمهور يمنع كل ما من شأنه أن يكون ذريعةً لإبطال أحكام الشرع، وأبو حنيفة لا يمنع إلا من أظهر قصده[1].

ومن أمثلة الحيل المعاصرة، الحيل التالية:

ـ ذهب بعض أصحاب الاتجاه الإلحادي في تفسير نصوص الشرع إلى حيلة باردة سمجة لتعطيل أحكام الحدود الشرعية، فقال بعد أن ذكر آيات حد السرقة والزنى: «فهل لنا أن نجتهد في الأمر الوارد في حد السرقة وهو قوله تعالى: ﴿فَاقْطَعُوٓا﴾ [المائدة: ٣٨]، والأمر الوارد في حد الزنى وهو قوله تعالى: ﴿فَاجْلِدُوا﴾ [النور: ٢]، فنجعل كلًّا منها للإباحة لا للوجوب، ويكون الأمر فيهما، مثل الأمر في قوله تعالى: ﴿۞ يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمۡ عِندَ كُلِّ مَسۡجِدٖ وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ وَلَا تُسۡرِفُوٓاْۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُسۡرِفِينَ ٣١﴾ [الأعراف: ٣١]، فلا يكون قطع يد السارق حداً مفروضاً، لا يجوز التخلي عنه في جميع حالات السرقة، بل يكون القطع في السرقة أقصى عقوبة فيها، ويجوز العدول عنه في بعض الحالات إلى عقوبات أخرى رادعة، ويكون شأنه في ذلك شأن كل المباحات التي تخضع لتصرفات ولي الأمر، وتقبل التأثر بظروف كل زمان ومكان، وهكذا الأمر في حد الزنى، وهل لنا أن نذلل بهذا عقبة من العقبات التي تقوم في سبيل الأخذ بالتشريع الإسلامي من المرونة والصلاحية لكل زمان ومكان، وبما عرف عنها من إيثار التيسير على التعسير، والتخفيف على التشديد»[2].

هكذا بكل سهولة تخلص الكاتب من الحدود الشرعية التي اعتبرها عقبة

---

(١) الشاطبي، الموافقات ٤/ ٢٠٢.

(٢) السياسة الأسبوعية، ص٦ من العدد السادس من السنة السادسة ٢٠/ ١٩٣٧م، نقلاً عن القرضاوي، الاجتهاد المعاصر ص٦٠.

في طريق تطبيق الشريعة الإسلامية، ولا أدري إذا اعتبرت أحكام الشريعة عقبة في طريق تطبيقها، فأي شريعة يسعى الكاتب لتطبيقها، شريعة دون أحكام؟! وإذا جاز للكاتب أن يصرف الأمر في آيات الحدود عن ظاهره الصريح في الوجوب إلى الإباحة دون أن يوجد أي صارف له، بل إنّ تمام الآيات يؤكد الوجوب ويطلب عدم الشفقة والرحمة بمن وجبت عليهم تلك الحدود، إذا جاز ذلك للكاتب، فما المانع أن تكون كل أوامر الشرع للإباحة وليس للوجوب، بل لما لا يكون أمر الله بعبادته وحده وعدم الإشراك به للإباحة لا للوجوب، وهكذا يصبح الدخول في الدين أمراً مباحاً من فعله فلا بأس عليه ومن كفر به فلا حرج عليه.

ـ ومن الحيل الباطلة التي يقصد بها الوصول إلى الحرام ما أفتى به الشيخ عبد الغني حمادة لتسويغ النظر إلى النساء الأجنبيات حيث قال: «يجوز النظر إلى المرأة في المرآة ولو بشهوة، حيث لم يخش فتنة، بخلاف رؤيتها وراء البلور، لأنه يرى في المرآة صورتها لا حقيقتها»[1].

فالعلَّة عنده في تحريم النظر إلى المرأة الأجنبية هي خشية الفتنة والخوف من الوقوع في الزنى، فإذا أُمنت هذه العلة جاز النظر، وعليه فالنظر إلى النساء العاريات في السينما والتلفزيون والمجلات وأشباهها أمر جائزٌ، لأنّه لا يؤدي إلى الزنى بهنَّ أمَّا ما يؤدي إليه ذلك النظر من تفسخ الأخلاق وانتشار الرذيلة وشيوع الفواحش وانهدام القيم وتحطم الأسر، فأمر لا يُعنى به الإسلام نعوذ بالله من الضلال.

○ ج ـ الاستحسان:

وهو مبني على اعتبار مآلات الأفعال، والاستحسان في اللغة هو عد الشيء حسناً، تقول: استحسنت كذا، أي اعتقدته حسناً[2].

واصطلاحاً: هو أن يعدل الإنسان عن أن يحكم في المسألة بمثل ما حكم

---

(١) حمادة، عبد الغني، تعاليم الإسلام، ص٩٠.

(٢) ابن منظور الإفريقي، لسان العرب ٣/ ١٨٠.

به في نظائرها إلى خلافه لوجه أقوى يقتضي العدول عن الأول[1].

فالاستحسان إذن: عملية عكسية للقياس، إذ القياس إلحاق المسألة بنظائرها في الحكم، بينما نرى في الاستحسان قطعاً للمسألة عن نظائرها في الحكم، ويلجأ الفقيه إلى ذلك حين يرى أن الاسترسال في القياس يؤدي إلى قبيح أو إلى مشقة وتعسير. لذلك قيل في **تعريف الاستحسان**: هو ترك القياس والأخذ بما هو أرفق للناس، أو هو طلب السهولة في الأحكام فيما يبتلى به الخاص والعام[2].

◆ أقسام الاستحسان:

يقسم علماء الحنفية الاستحسان إلى أربعة أقسام هي[3]: استحسان الأثر، واستحسان الإجماع، واستحسان الضرورة، والاستحسان القياسي.

◆ ١ ـ استحسان الأثر:

ومعناه: العدول عن حكم القياس إلى حكم مخالف له لدليل خاص من الكتاب أو السنة يقتضي هذا العدول.

مثال هذا القسم: عدم إفطار الصائم إذا أكل أو شرب ناسياً لصومه، إذ القياس يقتضي أن يفطر، لأنه فعل ما ينافي حقيقة الصوم من الامتناع عن الطعام والشراب، إلّا أنَّ الدليل الخاص وهو قوله ﷺ: «من أكل أو شرب وهو صائم، فليتم صومه فإنما أطعمه الله وسقاه»[4]. قد أوجب العدول عن القياس والعمل بمقتضى الأثر، ومن ذلك أيضاً إباحة السَّلم، إذ القياس بطلانه لأنّه بيع لمعدوم، إلا أنّ قوله ﷺ: «من أسلم فليسلم في كيلٍ معلوم ووزنٍ

---

(١) البزدوي، كشف الأسرار ٤/٣، والتفتازاني، التلويح ٢/٨١.

(٢) السرخسي، المبسوط ١٠/١٤٥.

(٣) التفتازاني، التلويح ٢/ ٨٢ والبزدوي، كشف الأسرار ٤/ ٥، والسرخسي، أصول السرخسي ٢/٢٠٢.

(٤) البخاري، كتاب الأيمان والنذور، باب إذا حنث ناسياً في الأيمان، رقم ٦١٧٦، ومسلم كتاب الصيام، باب أكل الناسي وشربه، رقم ١٩٥٢.

معلوم إلى أجلٍ معلوم»[1]. أوجب العدول عن القياس والعمل بهذا الحديث.

◆ **٢ ـ استحسان الإجماع:**

ومعناه: العدول عن مقتضى القياس إلى حكم آخر انعقد عليه الإجماع.

مثال ذلك: إباحة عقد الاستصناع، ومعناه: أن يشتري الإنسان من الصانع شيئاً يصنعه له في المستقبل طبقاً لأوصاف معينة. فالقياس يأبى هذا العقد لأنه شراء لمعدوم، إلا أنّ الإجماع واقع على جواز هذا العقد، وقد جرى التعامل به من أيام الرسول ﷺ إلى يومنا هذا دون نكير، فكان ذلك موجباً ترك القياس والعمل بالإجماع.

◆ **٣ ـ استحسان الضرورة:**

ومعناه: العدول عن حكم القياس إلى حكم يخالفه لضرورة توجب ذلك أو مصلحة راجحة، وذلك رفعاً للحرج أو سدًّا للحاجة، قال السرخسي: «فإن الحرج مرفوع بالنص، وفي موضع الضرورة يتحقق معنى الحرج لو أخذ فيه بالقياس، فكان متروكاً بالنص»[2].

ومن أمثلة هذا القسم:

١ ـ طهارة الآبار والأواني والحياض: لأن هذه الأشياء لا يمكن تطهيرها بصب الماء عليها، إذ بمجرد مرور الماء عليها يصير نجساً مثلها، فوجب والحالة هذه ترك العمل بموجب القياس للضرورة المحوجة إلى ذلك.

٢ ـ جواز استقراض الخبز عدداً بين الجيران: مع أن القياس حرمة ذلك لوجود علة الرِّبا، وهي عدم التساوي بين البدلين، والخبز مكيل وهو يعد شرعاً

---

(١) البخاري، كتاب السلم، باب السلم في وزن معلوم، رقم الحديث ٢٠٨٦، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب البيوع، باب السلم ٣٠١٠، وأبو داود، كتاب البيوع، باب في السلم ٣٠٠٤، والنسائي، كتاب البيوع، باب السلف في الثمار، رقم الحديث ٤٥٣٧، والترمذي، كتاب البيوع، باب ما جاء في السلف في الطعام والثمر، رقم الحديث ١٢٣٢، وأحمد، رقم الحديث ١٨٣٦.

(٢) السرخسي، أصول السرخسي ٢/٢٠٣.

من الأموال الربويَّة التي لا يجوز فيها إقراض شيء واستيفاء أكثر منه[1]، ولكن العلماء أجازوا ذلك نظراً لاضطرار الناس وحاجتهم إلى هذه المعاملة مع انتفاء فكرة الربا والاسترباح في هذه العملية، ولأنَّ هذا التفاوت من التوافه المهدرة عرفاً.

٣ ـ طلب العلم إذا كان في طريقه مناكر يسمعها ويراها، وشهود الجنائز وإقامة وظائف شرعية إذا لم يقدر على إقامتها إلا بمشاهدة ما لا يرتضى، فلا يخرج هذا العارض تلك الأمور عن أصولها، بل تبقى على شرعيتها[2].

◆ ٤ ـ الاستحسان القياسي:

وهو أن يتجاذب المسألة قياسان أحدهما: ظاهر جلي متبادر إلى الذهن، والآخر دقيق خفي غير متبادر إلى الذهن، ولكنه أقوى حجة وأعظم تأثيراً من القياس الظاهر فيأخذ الفقيه به[3].

وهذا النوع من الاستحسان هو المسمى بالقياس الخفي وهو الأشهر عند الحنفية، والغالب عند إطلاقهم للفظ الاستحسان في كتبهم أنَّهم يعنون به القياس الخفي فقط[4]، وحجية هذا القسم هي حجية القياس نفسه، ولا يختلف عنه إلا من حيث الاصطلاح، ومعلوم أنه لا مشاحة في الاصطلاح.

من أمثلة هذا القسم: طهارة سؤر سباع الطير، فالقياس الظاهر أن يكون سؤرها نجساً قياساً على سؤر سباع البهائم بجامع حرمة اللحم في كلٍّ، والاستحسان طهارة سؤرها، لأنها تشرب بمنقارها ومنقارها عظم طاهر لأنَّه جافٌّ لا رطوبة فيه فلا يتنجس الماء بملاقاته[5].

---

(١) ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار ٥/ ١٨٥.

(٢) الشاطبي، الموافقات ٤/ ٢١٠.

(٣) الزرقاء، مصطفى، المدخل الفقهي العام ١/ ٧٧ ـ ٧٨، وزيدان، عبد الكريم، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، ص٢٠٠.

(٤) التفتازاني، التلويح ٢/ ٨١.

(٥) الكاساني، بدائع الصنائع ١/ ٦٥.

◆ **موقف المجتهدين من الاستحسان:**

من خلال استعراض أقسام الاستحسان الأربعة يتبين لنا أن كل واحد منها يستند إلى أدلة شرعية لم يختلف عليها الجمهور القائل بتعليل الأحكام، فيكون الاستحسان بمعنى العمل بالدليل الراجح أمراً متفقاً عليه، سواء سمي ذلك استحساناً أم سمي باسم آخر.

أما الاستحسان بمعنى: «ما يستحسنه المجتهد بعقله»[1]، دون استناد إلى شيء من أدلة الشرع المعتبرة، فهو أمر متفق على بطلانه وتحريمه، ولا قائل به، لأن الأمة مجمعة على تحريم القول على الله بدون دليل، وعلى هذا المعنى من الاستحسان يحمل كلام الإمام الشافعي: «من استحسن فقد شرع»[2]، إذ بيّن المراد من هذا القول في موضع آخر، فقال: «.. ولا أن يفتي إلا من جهة خبر لازم، وذلك الكتاب ثم السنة أو ما قاله أهل العلم لا يختلفون فيه أو قياس على بعض هذا، ولا يجوز أن يحكم ولا يفتي بالاستحسان، إذ لم يكن الاستحسان واجباً ولا في واحد من هذه المعاني»[3]، فهو ينكر الاستحسان الذي لا يعتمد على شيء من الأدلة الشرعية: الكتاب والسنة والإجماع والقياس.

○ د ـ يختار أهون الشرين ويرتكب أخف الضررين[4]:

وهي قاعدة تعارض المصالح والمفاسد، والحسنات والسيئات، وقد تقدمت الأدلة على مراعاة الإسلام لجلب المصالح ودرء المفاسد من خلال ما شرعه من أحكام عند الحديث عن المصلحة المرسلة[5]، وغرضنا هنا الكلام على موقف الإسلام مما إذا تعارضت المصالح أو المفاسد أو تعارضت المصالح مع المفاسد.

---

(١) ابن قدامة، روضة الناظر ١/ ٦٥. (٢) المستصفى، ص٢٤٧.

(٣) الشافعي، إبطال الاستحسان، ص٢٩.

(٤) السيوطي، الأشباه والنظائر، ص٨٧، وابن نجيم، الأشباه والنظائر مع شرح الحموي ١/ ٢٨٦، والزرقاء، أحمد، شرح القواعد الفقهية، ص٢٠١ ـ ٢٠٣.

(٥) ص٣١٢.

يقول ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «فإذا ازدحم واجبان لا يمكن جمعهما، فقدم أوكدهما، لم يكن الآخر في هذه الحالة واجباً، ولم يكن تاركه لأجل فعل الأوكد تارك واجب في الحقيقة، وكذلك إذا اجتمع محرمان لا يمكن ترك أعظمهما إلا بفعل أدناهما، لم يكن فعل الأدنى في هذه الحالة محرماً في الحقيقة، وإن سمي ذلك ترك واجب وسمي هذا فعل محرم باعتبار الإطلاق لم يضر. ويقال في مثل هذا ترك الواجب لعذر، وفعل المحرم للمصلحة الراجحة أو للضرورة أو لدفع ما هو أحرم»[1].

ويقول الشيخ السعدي: «إذا تزاحمت المصالح قدم الأعلى منها، فيقدم الواجب على المستحب، والراجح من الأمرين على المرجوح، وإذا تزاحمت المفاسد واضطر إلى واحد منها قدم الأخف منها»[2].

ولا شك أن التضحية بالمصلحة الدنيا لجلب المصلحة العليا، وارتكاب المفسدة الحقيرة لدفع المفسدة العظيمة أمر مركوز في الفطرة البشرية، وتدركه العقول بداهة، وأقرته الشريعة، إلا أن المهم في هذه المسألة، والذي وقع ويقع فيه النزاع كثيراً هو كيف تطبق قاعدة تعارض المصالح والمفاسد؟ وهل بمجرد أن تلوح لنا مصلحة قد تكون وهمية أو مما لا يلتفت إليها الشرع، يحل لنا أن نسعى لجلبها ولو أهدرت في مقابلها نصوص شرعية؟.

إن المتأمل في العديد من الاتجاهات الدعوية الحديثة يرى بجلاء ووضوح أنها انحرفت في أفكارها وتصوراتها ومواقفها، وتنكبت الصراط المستقيم تحت ذريعة العمل بفقه الموازنات، وترتيب الأولويات، والانطلاق من فقه الضرورات والاستثناءات.

لذلك يعد من الأهمية بمكان الكلام على الضوابط الشرعية لهذه القواعد، والإنكار البالغ على من يطبقها بشكل عشوائي دون تأصيل ولا التزام بالشروط والمعايير الشرعية، والتي من أهمها:

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٢٠/ ٥٧.

(٢) العلي، خالد بن عبد الله، تحرير قاعدة «تعارض المصالح والمفاسد»، ص٤٢.

○ ١٠ ـ أن تقدير المصالح والمفاسد يجب أن يكون بالشرع لا بالهوى:

يقول الشاطبي رحمه الله: «إن المصالح التي تقوم بها أحوال العبد لا يعرفها حق معرفتها إلا خالقها وواضعها، وليس للعبد بها علم إلا من بعض الوجوه والذي يخفى عليه منها أكثر من الذي يبدو له، فقد يكون ساعياً في مصلحة نفسه من وجه لا يوصله إليها، أو يوصله عاجلاً لا آجلاً، أو يوصله إليها ناقصة لا كاملة، أو يكون فيها مفسدة تربى في الموازنة على المصلحة فلا يقوم خيرها بشرها، وكم من مدبر أمراً لا يتم له على كماله أصلاً، ولا يجني منه ثمرة أصلاً، وهو معلوم مشاهد بين العقلاء، فلهذا بعث الله النبيين مبشرين ومنذرين، فإذا كان كذلك فالرجوع إلى الوجه الذي وضعه الشارع رجوع إلى حصول المصلحة والتخفيف على الكمال»[1]، ويقول في موضع آخر: «المصالح المجتلبة شرعاً والمفاسد المستدفعة إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للآخرة، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية أو درء مفاسدها العادية»[2].

ويقول ابن تيمية رحمه الله: «لكن اعتبار مقادير المصالح والمفاسد هو بميزان الشريعة، فمتى قدر الإنسان على اتباع النصوص لم يعدل عنها وإلا اجتهد رأيه»[3]. فالمرحلة الأولى أن ننظر هل المصالح والمفاسد التي نحن بصددها ورد بالموازنة بينها نص في الشريعة أم لا؟ فحيث ورد النص باعتبار مصلحة ما أو بإلغائها وجب اتباعه، قال الشاطبي: «كون المصلحة مصلحة تقصد بالحكم، والمفسدة مفسدة كذلك، مما يختص بالشارع، لا مجال للعقل فيه بناء على قاعدة نفي التحسين والتقبيح، فإذا كان الشارع قد شرع الحكم لمصلحة ما، فهو الواضع لها مصلحة»[4].

وعليه فينبغي لمن يتصدى للموازنة بين المصالح والمفاسد أن يراعي الأمرين التاليين:

---

(١) الموافقات ١/ ٣٤٩. (٢) الموافقات ٢/ ٣٧.

(٣) ابن تيمية، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ص٤١.

(٤) الشاطبي، الموافقات ٢/ ٣١٥.

١ ـ عدم بناء حكم على المصلحة إذا كان في ذلك مخالفة لنص كتاب أو سنة أو قياس صحيح، أو إجماع.

٢ ـ عدم بناء المصالح على خبرات الناس وموازينهم العقلية والتجريبية بعيداً عن أحكام الشرع وتقديرها للمصالح والمفاسد، فلا يجوز الاعتماد على ما قد يراه علماء الاقتصاد وخبراء التجارة من أن الربا لا بد منه تنشيط الحركة التجارية والنهوض بها، ولا يصح الاعتماد على ما قد يتفق عليه علماء النفس والتربية مثلاً من أن الجمع بين الجنسين في مرافق المجتمع يهذب من الخلق، ويخفف من شره الشهوة والميل إلى الجنس الآخر.

إذ لو صح ذلك لكانت الشريعة محكومة بخبرات الناس تابعة لها، وحقيقة الأمر أن الشريعة هي الميزان لكل مصلحة يعرضها الناس من خبراتهم وتجاربهم، فإن وافقت النص أخذ بها وكان العمل بالنص.

وإن لم توافق لم ينظر إلى تلك المصلحة المزعومة، وليس معنى ذلك أن الشريعة لا تنظر إلى خبرات الناس وتجاربهم وتراعي ما يرونه مصلحة، بل راعت هذا الجانب ولكن جعلت له مجالاً معيناً وهو[١]:

أ ـ عند فقد النص الشرعي وعدم معارضة تلك المصلحة له فإن الأحكام عندئذ تبنى على ما تعارف عليه الناس.

ب ـ أن يكون ذلك في حدود العاديات والمعاملات لا في مجال العبادات لأنها موقوفة على النص.

أما إذا اشتبهت المسألة ولم يوجد فيها نص صريح يقضي بتقديم مصلحة على أخرى أو احتمال مفسدة ما أو تفويت مصلحة فهنا يلجأ إلى الاجتهاد.

○ ٢ ـ معرفة رتب المصالح وتقديم الأهم على غيره:

وذلك أن العلماء استقرؤوا من موارد الشريعة المصالح التي قصد الإسلام تحقيقها للعباد، فوجودها تنحصر في خمسة مصالح هي: مصلحة حفظ الدين، ومصلحة حفظ النفس، ومصلحة حفظ العقل، ومصلحة حفظ النسب، ومصلحة

---

(١) البوطي، ضوابط المصلحة، ص٦١.

حفظ المال[1]. وهي مرتبة في الأهمية وفق الترتيب الذي سبق، فما به حفظ الدين مقدم على ما به حفظ النفس، وما به حفظ النفس مقدم على ما به حفظ العقل، وما به حفظ العقل مقدم على ما به حفظ النسب، وما به حفظ النسب مقدم على ما به حفظ المال. وهذه المصالح الخمسة تسمى بالضروريات وبمقاصد الشريعة، وقد عرف من الشارع الالتفات إليها في جميع أحكامه، ويستحيل أن يفوتها في شيء من أحكامه، بل جميع التكاليف الشرعية تدور حولها بالحفظ والصيانة.

ثم إن كل واحدة من هذه المصالح الخمسة ليست على رتبة واحدة في القوة، لأن الشارع أحياناً يطلبها طلباً ضرورياً، وأحياناً يطلبها طلباً حاجياً، وأحياناً يطلبها طلباً تحسينياً، يقول الإمام الشاطبي: «تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: أحدها: أن تكون ضرورية، والثاني: أن تكون حاجية، والثالث: أن تكون تحسينية.

أما **الضرورية** فمعناها: أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة وفي الآخرة فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين.

وأما **الحاجية** فمعناها: أنها تفتقر إليها من حيث التوسعة لرفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراع دخل على المكلفين على الجملة الحرج والمشقة ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة.

وأما **التحسينية** فمعناها: الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب الأحوال المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق»[2].

وقد شرع الله لحفظ مقاصده في كل رتبة من هذه المراتب الثلاثة جملة

(١) الشاطبي، الموافقات ٢/٣١٥، والغزالي، أبو حامد، ت٥٠٥هـ، والمستصفى من علم الأصول، ص٢٥١، والآمدي، ت٦٣١هـ، الإحكام في أصول الأحكام ٣/٤٨.

(٢) الشاطبي، الموافقات ٢/٨ ـ ١١.

من الأحكام الشرعية أذكرها على وجه الإجمال والاختصار.

فقد شرع لحفظ الدين الجهاد، وشرع لحفظ النفس الزواج، وأوجب القصاص والدية والكفارة على من يعتدي عليها، وشرع لحفظ العقل تحريم الخمر وكل مسكر، وشرع لحفظ العرض حد الزنى والقذف، وشرع لحفظ المال وحمايته تحريم السرقة، وحد السرقة، وتحريم الغش والخيانة.

أما **الأمور الحاجية**، فقد شرع لها في باب العبادات الرخص ترفيهاً وتخفيفاً عن المكلفين، كإباحة الفطر في رمضان للمسافر والمرضى، وإباحة التيمم لمن لم يجد الماء أو عجز عن استعماله، وشرع في باب المعاملات أنواعاً عديدة من العقود والتصرفات التي تقتضيها حاجة الناس، وشرع في باب العقوبات إشراك العاقلة في تحمل الدية مع القاتل خطأ، ودرأ الحدود بالشبهات.

أما **الأمور التحسينية**، فنجد أن الإسلام شرع في باب العبادات الطهارة وستر العورة، وندب إلى التطوع، وحث على التزام الكمال والأدب أثناء القيام بالعبادة، وفي باب المعاملات حرم التدليس والتغرير، ونهى عن جملة بيوع فيها إضرار بالفرد أو الجماعة، وفي باب العقوبات حرم قتل النساء والرهبان والصغار، ونهى عن المثلة والغدر وإحراق الميت أو الحي[١].

والمقصود من هذا المبحث أنه إذا تعارضت المصالح، فالمصلحة الضرورية مقدمة على الحاجية، والحاجية مقدمة على التحسينية[٢]، والمصلحة الدينية مقدمة على غيرها على ما سبق بيانه، والمصلحة الأقوى والأكثر أهمية مقدمة على غيرها، كما يجب تقديم ما يفوت ولا يمكن تداركه على ما لا يفوت أو إن فات أمكن تداركه، كتأخير الصلاة عن وقتها من أجل إنقاذ الغريق لأن الصلاة يمكن تداركها أما الغريق فلا يحتمل حاله التأجيل[٣].

---

(١) خلاف، عبد الوهاب، علم أصول الفقه، ص٢٠٠ ـ ٢٠٤.

(٢) فإذا تعارضت إزالة النجاسة والتي هي مقصد تحسيني مع إقامة الصلاة الضروري ولا بد من التضحية بأحد هذين الأمرين، فالواجب أن يضحي بإزالة النجاسة التحسيني لتحقيق الضروري وهو إقامة الصلاة فيصلي الإنسان بالنجاسة عند عدم القدرة على إزالتها.

(٣) العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام ٤/ ٢٧٦.

○ ٣ ـ **تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة:**

يقول العز بن عبد السلام: «لأن اعتناء الشرع بالمصالح العامة أوفر وأكثر من اعتنائه بالمصالح الخاصة»[١]. ومن القواعد الفقهية «يتحمل الضرر الخاص بدفع الضرر العام»[٢]، ولا يعقل إهدار مصلحة تحصل لجمهرة من الناس من أجل حفظ ما تتحقق به فائدة شخص واحد أو فئة قليلة من الناس، على أن الفرد لا يتضرر بترجيح مصلحة الجماعة عليه لدخوله غالباً فيهم.

○ ٤ ـ **تقديم المصلحة المتيقنة أو المظنونة ظناً غالباً على الموهومة:**

وذلك أن المصالح متفاوتة في احتمال الوقوع فمنها: القطعية، ومنها: الظنية الراجحة، ومنها: الموهومة.

فالمصلحة القطعية مقدمة على غيرها، والظنية ظناً غالباً مقدمة على الموهومة أو المشكوك فيها[٣].

يقول ابن حجر العسقلاني عند حديثه عن الفوائد المستنبطة من قصة موسى مع الخضر عليهما السلام: «وأما من استدل به على جواز دفع أغلظ الضرر بأخفهما، والإغضاء على بعض المنكرات مخافة أن يتولد منه ما هو أشد، وإفساد بعض المال لإصلاح معظمه كخصاء البهيمة للسمن وقطع أذنها للتمييز، ومن هذا مصالحة ولي اليتيم السلطان على بعض مال اليتيم خشية ذهابه بجميعه فصحيح، لكن فيما لا يعارض منصوص الشرع، فلا يسوغ الإقدام على قتل النفس ممن يتوقع منه أن يقتل أنفساً كثيرة قبل أن يتعاطى شيئاً من ذلك، وإنما فعل الخضر ذلك لاطلاع الله تعالى عليه»[٤]. فابن حجر يقرر: أنه لا يجوز ارتكاب مفسدة محققة لدفع مفسدة متوهمة.

○ ٥ ـ **النظر في المآلات عند تقدير المصالح والمفاسد:**

فلا يصح النظر إلى المصالح والمفاسد نظراً سطحياً تحكمه اللحظة

---

(١) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام ١/ ٧١، ٢/ ٧٥.

(٢) الندوي، القواعد الفقهية، ص٣٨٥. (٣) اليوبي، مقاصد الشريعة، ص٣٩٨.

(٤) ابن حجر، فتح الباري ٨/ ٤٢٢.

الراهنة، بل لا بد من التفكير في العواقب، وتصور ما تؤول إليها الأمور في نهاية المطاف، وتجدر الإشارة هنا إلى أمور قد لا يتفطن لها كثير من الناس.

◆ أ ـ تحديث الناس ببعض مسائل الدين دون بعض:

فليس كل مسألة من مسائل الدين تذاع وتنشر في كل زمان ولكل أحد من الناس، بل لا بد من تقدير النتائج التي تترتب على القول أو الصمت، فقد بوَّب البخاري رَحِمَهُ ٱللَّهُ باب من خص بالعلم قوماً دون قوم كراهية أن لا يفهموا، وروى عن علي رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ أنه قال: «حدثوا الناس بما يعرفون، أتحبون أن يكذب الله ورسوله»[1].

قال ابن حجر رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وفيه دليل على أن المتشابه لا ينبغي أن يذكر عند العامة، ومثله قول ابن مسعود رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ: «ما أنت محدثاً قوماً حديثاً لا تبلغه عقولهم إلا كان لبعضهم فتنة»[2]. وممن كره التحديث ببعض دون بعض أحمد في الأحاديث التي ظاهرها الخروج على السلطان، ومالك في أحاديث الصفات، وأبو يوسف في الغرائب، ومن قبلهم أبو هريرة كما تقدم عنه في الجرابين، وأن المراد ما يقع من الفتن، ونحوه عن حذيفة وعن الحسن أنه أنكر تحديث أنس للحجاج بقصة العرنيين، لأنه اتخذها وسيلة إلى ما كان يعتمده من المبالغة في سفك الدماء بتأويله الواهي، وضابط ذلك أن يكون ظاهر الحديث يقوي البدعة وظاهره في الأصل غير مراد، فالإمساك عنه عند من يخشى عليه الأخذ بظاهره مطلوب والله أعلم»[3].

◆ ب ـ فعل المفضول وترك الفاضل تألفاً للقلوب:

يقول ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ويستحب للرجل أن يقصد إلى تأليف القلوب بترك مثل هذه المستحبات لأن مصلحة التأليف في الدين أعظم من مصلحة فعل مثل هذا»[4]. ويقول في موضع آخر: «والمسلم قد يترك المستحب إذا كان في فعله

---

(١) البخاري، كتاب العلم، باب من خص بالعلم قوماً دون قوم كراهية أن لا يفهموا، رقم الحديث ١٢٤.

(٢) مسلم، المقدمة ١/٩.

(٣) ابن حجر، فتح الباري ١/٢٢٥.

(٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٢٢/٤٠٥.

فساد راجح على مصلحته. . . ولذلك استحب الأئمة أحمد وغيره أن يدع الإمام ما هو عنده أفضل، إذا كان فيه تأليف المأمومين، مثل أن يكون عنده فصل الوتر أفضل، بأن يسلم في الشفع، ثم يصلي ركعة الوتر، وهو يؤم قوماً لا يرون إلا وصل الوتر، فإذا لم يمكنه أن يتقدم إلى الأفضل كانت المصلحة الحاصلة بموافقته لهم بوصل الوتر أرجح من مصلحة فصله مع كراهتهم للصلاة خلفه، كذلك لو كان ممن يرى المخافتة بالبسملة أفضل أو الجهر بها، وكان المأمومون على خلاف رأيه ففعل المفضول عنده لمصلحة الموافقة والتأليف التي هي راجحة على مصلحة تلك الفضيلة كان جائزاً حسناً»[١].

وعدَّ ابن تيمية مسألة القنوت في الفجر من هذا الباب فقال: «وكذلك إذا اقتدى المأموم بمن يقنت في الفجر أو الوتر قنت معه سواء قنت قبل الركوع أو بعده، وإن كان لا يقنت لم يقنت معه. ولو كان الإمام يرى استحباب شيء والمأمومون لا يستحبونه فتركه لأجل الاتفاق والائتلاف كان قد أحسن»[٢].

◆ ج ـ ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إذا كان يؤدي إلى مفسدة أعظم:

يجب ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حيث يؤدي إلى مفسدة أعظم، يقول ابن تيمية في هذا الشأن: «فإن الأمر والنهي وإن كان متضمناً لتحصيل مصلحة ودفع مفسدة فينظر في المعارض له، فإن كان الذي يفوت من المصالح، أو يحصل من المفاسد أكثر، لم يكن مأموراً به، بل يكون محرماً إذا كانت مفسدته أكثر من مصلحته»[٣]. ويقول في موضع آخر: «وإذا كان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أعظم الواجبات والمستحبات لا بد أن تكون المصلحة فيها راجحة على المفسدة، إذ بهذا بعثت الرسل ونزلت الكتب والله لا يحب الفساد، بل كل ما أمر الله به هو صلاح وقد أثنى الله على الصلاح والمصلحين والذين آمنوا وعملوا الصالحات، وذم الفساد والمفسدين في غير موضع، فحيث كانت مفسدة الأمر والنهي أعظم من مصلحته لم يكن

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٢٤/ ١٩٥ ـ ١٩٦.

(٢) المرجع نفسه ٢٢/ ٢٦٧ ـ ٢٦٨.

(٣) ابن تيمية، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ص٤١.

مما أمر الله به وإن كان ترك واجب وفعل محرم»[1].

يقول ابن قدامة: «لو رأى فاسقاً وحده وعنده قدح خمر وبيده سيف، وعلم أنه لو أنكر عليه لشرب الخمر وضرب عنقه، لم يجز له الإقدام على ذلك لأن هذا لا يؤثر في الدين أثراً يفديه بنفسه، وإنما يستحب له الإنكار إذا قدر على إبطال المنكر، وظهر لفعله فائدة... وإن علم المنكر أنه يضرب معه غيره من أصحابه لم تجز له الحسبة، لأنه عجز عن دفع المنكر إلا بإفضائه إلى منكر آخر وليس ذلك من القدرة في شيء»[2].

وينقل ابن قيم الجوزية عن شيخه ابن تيمية قوله: «مررت أنا وبعض أصحابي في زمن التتار بقوم منهم يشربون الخمر، فأنكر عليهم من كان معي، فأنكرت عليه، وقلت له: إنما حرم الله الخمر لأنها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة، وهؤلاء تصدهم الخمر عن قتل النفوس وسبي الذرية وأخذ الأموال فدعهم»[3].

ويرى ابن القيم أن: «ما جرى على الإسلام من الفتن الكبار والصغار من إضاعة هذا الأصل، وعدم الصبر على منكر، فطلب إزالته فتولد منه ما هو أكبر منه، فقد كان رسول الله ﷺ يرى بمكة أكبر المنكرات ولا يستطيع تغييرها، بل لما فتح الله مكة وصارت دار إسلام عزم على تغيير البيت ورده على قواعد إبراهيم ومنعه من ذلك مع قدرته عليه، خشية وقوع ما هو أعظم منه من عدم احتمال قريش لذلك، لقرب عهدهم بالإسلام وكونهم حديثي عهد بكفر»[4].



---

(١) المرجع نفسه، ص٣٩.

(٢) ابن قدامة، مختصر منهاج القاصدين، ص١١٨.

(٣) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين ٣/ ٥.

(٤) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين ٣/ ٤.

الفصل السادس

التجديد والضرورة

التجديد والضرورة

لقد راعت الشريعة الإسلامية حالة الضعف عند الإنسان، والظروف الاستثنائية التي قد يقع فيها، أو يضطر إليها، فشرعت من الأحكام ما يتناسب وتلك الظروف، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ وَٱلدَّمَ وَلَحْمَ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ بِهِۦ لِغَيْرِ ٱللَّهِ ۖ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ ۚ﴾ [البقرة: ١٧٣]، وقال أيضاً: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ فِى مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ ۙ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [المائدة: ٣]، وقال سبحانه: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾ [النحل: ١٠٦]. وقال: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا ٱضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ ۗ﴾ [الأنعام: ١١٩].

وقد قال ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»[١].

فمراعاة الشريعة الضرورة، ثابت بالكتاب والسنة، ولكنَّ كثيراً من المتساهلين، وأصحاب النوايا السيئة استغلّوا كلمة الضرورة وأنزلوها على غير مراد الشارع، فارتكبوا المحرمات وأباحوا المحظورات، بل ربما انسلخوا من الدين كله بحجة أنَّ (الضرورة تبيح المحظورات).

لذلك أصبح من المحتم على كلِّ من يتعرض لموضوع الضرورة أن يؤصِّلها التأصيل الشرعي ويبيِّن ضوابطها وشروطها، وهذا ما سنعرض له فيما يلي:

○ تعريف الضرورة:

الضرورة لغة[٢]: الحاجة والشدَّة لا مدفع لها، والمشقة، والجمع:

---

(١) ابن ماجه، كتاب الأحكام، باب من بنى في حقه ما يضر بجاره، رقم الحديث ٢٣٣١، وأحمد، مسند أحمد، رقم الحديث ٢٧١٩، وهو حديث صحيح كما في السلسلة الصحيحة برقم ٢٥٠.

(٢) ابن منظور الإفريقي، لسان العرب ٤/ ٤٨٣، والفيروزآبادي، القاموس المحيط ٢/ ٧٧.

ضرورات، وهي اسم مصدر الاضطرار. والاضطرار: الاحتياج إلى الشيء، واضطره إليه: أحوجه وألجأه، فاضطر.

أما **الضرورة شرعاً** فهي: «بلوغ الإنسان حدًّا إن لم يتناول الممنوع هلك أو قارب»[1]، فالضرورة على هذا التعريف هي أعلى رتب المشقة التي شرع من أجلها التيسير، وقد عرَّف بعض العلماء الضرورة تعريفاً أوسع أدخل فيه الحاجة مع الضرورة فقال: «الضرورة خوف الهلاك أو الضرر الشديد على أحد الضروريات، للنفس أو الغير، يقيناً أو ظناً، إن لم يفعل ما يدفع به الهلاك أو الضرر الشديد»[2].

وقد تقدم معنا أن الضروريات التي جاءت الشريعة للمحافظة عليها هي: الدين والنفس والعقل والنسب والمال، فمتى كانت إحدى هذه الضروريات معرَّضة للهلاك أو الخطر، يقال: وقع الإنسان في حالة ضرورة وبالتالي يصبح إزالة هذه الضرورة أمراً ضرورياً، فإذا كانت الصلاة ضرورية لحفظ الدين فما يعوق عن أدائها أداءً كاملاً يعتبر ضرورة، فمن لم يتمكن من أدائها قائماً لمرض أو نحوه فله أداؤها حسبما تيسَّر، وحين يصاب الإنسان بمرض يهدد حياته أو عضواً من أعضائه وليس من سبيل لمداواته إلا بانكشاف عورته على الطبيب، فيكون الإنسان والحالة هذه، قد وقع في ضرورة كشف عورته للمحافظة على الضروري الأهم وهو حفظ النفس وهذا معنى إزالة الضرورة[3].

○ **حالات تحقق الضرورة:**

تشير الآيات التي تحدثت عن المضطر إلى حالتين هما: حالة المخمصة وحالة الإكراه.

يقول القرطبي: «الاضطرار لا يخلو أن يكون بإكراهٍ من ظالم أو بجوع في مخمصة»[4]. ويقول الفخر الرازي: «الضرورة لها سببان: **أحدهما**: الجوع الشديد ونحوه مع عدم وجدان الحلال، **الثاني**: أن يكرهه

---

(١) مبارك، محمد، نظرية الضرورة، حدودها وضوابطها، ص٢٨.

(٢) المرجع نفسه، ص٢٨.

(٣) مبارك، محمد، نظرية الضرورة، ص٤٠.

(٤) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ٢/ ٢٢٥.

على التناول مُكره»[1].

لكنّ بعض العلماء ألحق بهاتين الحالتين حالة ثالثة هي: حالة الفقر الشديد، يقول الخازن عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ﴾ [البقرة: ١٧٣]، «والمضطر ثلاثة أقسام: إما بإكراه، أو بجوع في مخمصة، أو بفقر لا يجد شيئاً، فإنَّ التحريم يرتفع مع وجود هذه الأقسام بحكم الاستثناء في قوله: ﴿فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ١٧٣]»[2].

ويقول ابن العربي: «الاضطرار إمَّا بإكراه من ظالم، أو بجوع في مخمصة، أو بفقر لا يجد فيه غيره»[3].

وعليه فمن وقع في حالة من هذه الحالات الثلاثة: الإكراه أو الجوع أو الفقر، وخشي على نفس أو عضوٍ من أعضائه الهلاك أو التلف، جاز له ارتكاب المحظور وانطبقت عليه قاعدة: (الضرورات تبيح المحظورات).

○ **شروط الضرورة:**

هناك شروط وقيود لا بدَّ من توافرها قبل الحكم على حالةٍ ما بأنَّها حالة ضرورة شرعية، وتخلف شرط من هذه الشروط يعني أن الحالة ليست من حالات الضرورات التي تستباح عندها المحظورات، وهذه الشروط هي التالية[4]:

١ ـ أن يتيقّن المضطر أو يغلب على ظنه أنَّه إن لم يرتكب المحظور فسيلحقه ضرر في إحدى الضروريات الخمسة، كأن تتعرض نفسه للهلاك أو ما يقاربه إن لم يأكل الميتة، ودليل هذا الشرط: ما علم من موارد الشريعة أن الأحكام إنما تناط باليقين والظنون الغالبة ولا التفات إلى الأوهام والظنون.

وعليه فلا يجوز استباحة أكل الربا بحجة الضرورة الاقتصادية، وأن الحياة المعاصرة لا تستغني عن الفوائد، كما أفتى بذلك بعض الناس ومنهم

---

(١) الرازي، التفسير الكبير ٢/ ٢٠٧.
(٢) الرازي، التفسير الكبير ٢/ ٢٠٧.
(٣) ابن العربي، أحكام القرآن ١/ ٥٥.
(٤) الزحيلي وهبة، الضرورة الشرعية ص٦٩ ـ ٧١، والزحيلي وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته ٣/ ٥١٦، والموسوعة الفقهية ٢٨/ ١٩٥.

الشيخ محمود شلتوت حيث قال في فتاويه: «إن ضرورة الأفراد وضرورة الأمة كثيراً ما تدعو إلى الاقتراض بالربح، وأن الإثم مرفوع في هذه الحالة عن المقترض»[١].

٢ ـ أن يتعين على المضطر ارتكاب المحظور، وذلك بأن لا يكون لدفع الضرر وسيلة أخرى من المباحات يدفع بها الضرر عن نفسه ولو كان بالاستيلاء على ملك غيره، فلو وجد طعاماً لدى آخر فلا يجوز له أكل الميتة بل عليه أن يأخذه ويضمنه لصاحبه بالقيمة.

٣ ـ أن يقتصر فيما يباح تناوله للضرورة على الحدِّ الأدنى أو القدر اللازم لدفع الضرر لأنّ إباحة الحرام ضرورة تقدر بقدرها.

وعليه فلا وجود لضرورة دائمة في كل الأوقات، وعامة في جميع المكلفين، لأن ذلك يؤدي إلى زوال أحكام شرعية من أصلها ونسخها من أساسها وإبدالها بأحكام أخرى، وفي ذلك إبطال للشرع وهدم للدين، وإنما يتصور وجود الضرورة في حالات استثنائية وظروف خاصة بفرد أو مجموعة أفراد وليس للأمة بأسرها.

٤ ـ ألا يكون في ارتكاب المحظور للضرورة ارتكاب محظور أعظم منه أو مساوٍ له، ولذا أضاف بعض العلماء إلى قاعدة (الضرورات تبيح المحظورات) عبارة: (بشرط عدم نقصانها عنها)[٢]، ونصُّوا على قاعدة تقول: (الضرر لا يزال بالضرر)[٣]. ومثَّلوا لذلك بما لو أكره إنسان على قتل غيره بالقتل، فلا يباح له ذلك وإن قتل غيره أثم، لأنَّ مفسدة قتل نفسه أخفَّ من مفسدة قتل غيره، وكذا لا يلتفت إلى الضرورة إن ترتب على الأخذ بها إخلال بمبادئ الدين ومقاصد الشريعة كالإكراه على الزنى فلا ضرورة تحله، لأن تحريمه جاء على سبيل القصد والتعيين لا على سبيل الذريعة والتكميل.

---

(١) القرضاوي، الاجتهاد المعاصر، ص٧٨.

(٢) السيوطي، الأشباه والنظائر، ص٨٤، وابن نجيم، الأشباه والنظائر مع شرح الحموي ١/٢٧٦.

(٣) الزركشي، المنثور في القواعد ٢/٣٢١، والسيوطي، الأشباه والنظائر، ص٨٦.

الفصل السابع

التجديد والعُرف

التجديد والعُرف

يكتسب الحديث عن العرف، وبيان حقيقته ومكانته في التشريع الإسلامي، أهمية كبرى عند الكلام على التجديد، وذلك لأنّ أصحاب التجديد المنحرف لطالما سوَّغوا ضلالاتهم وشذوذاتهم بحجة العرف، وأنَّ الإسلام ردَّ الناس في كثيرٍ من أحكامه وتشريعاته إلى ما تجري عليه أعراف الناس وعاداتهم، وأنَّ ذلك يختلف باختلاف الزمان والمكان، ويستصحبون لذلك قاعدة شهيرة تقول: «لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان»، ليصلوا في النهاية إلى نتيجة مفادها إقرار الواقع المنحرف، والرضى بكل ما أفرزته الحضارة المادية الجاحدة من ضلال ومنكرات، وأن ذلك لا يتعارض مع روح الإسلام وجوهره.

ولا شك أنّ بيان مكانة العرف من الدين وتجلية المراد من قول الفقهاء: «لا ينكر تغيّر الأحكام بتغير الأزمان» من شأنه أن يعرّي دعاوى المبطلين، ويجردها من كل شرعية، ويفضح نواياهم الخبيثة ومقاصدهم السيئة.

○ العُرف:

العُرف لغة: هو المعروف، خلاف المنكر، وهو ما تعارف عليه الناس في عاداتهم ومعاملاتهم[1]. أما **اصطلاحاً** فالعرف: ما تعارفه الناس وساروا عليه، من قول أو فعل أو ترك، ويسمى العادة[2].

○ حجية العُرف:

العرف هو أحد المصادر التبعية المختلف فيها في التشريع

---

(١) المعجم الوسيط ٢/ ٥٩٥.

(٢) خلّاف، عبد الوهاب، علم أصول الفقه، ص٨٩.

الإسلامي[1]، وقد استدل القائلون به على اعتباره شرعاً بقوله تعالى: ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ﴾ [الأعراف: ١٩٩]، وبما أثر عن ابن مسعود ﷺ أنَّه قال: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن»[2].

وقد ذهب من رأى حجية العرف إلى أن العرف إنما يلجأ إليه حيث لا يوجد نص من كتاب أو سنة، وبشرط أن لا يخالف العرف الكتاب أو السنة[3]، وقسموا العرف إلى قسمين[4].

◆ ١ ـ العرف الصحيح:

وهو ما تعارف عليه الناس مما ليس فيه إحلال لحرام، أو تحريم لحلال، كتعارفهم أن ما يدفع للزوجة في فترة الخطوبة من حلي وثياب هو هدية وليس من المهر، وكتعارفهم تقسيم المهر إلى معجَّل ومؤجل.

◆ ٢ ـ العرف الفاسد:

وهو ما تعارفه الناس مما فيه إحلال لحرام أو تحريم لحلال، وذلك كتعارفهم أكل الربا، وكشف العورات، واختلاط الرجال بالنساء، ولبس الذهب للرجال، واللعب بالقمار واليانصيب والميسر وشرب الخمور، وغيرها من المنكرات، فهذا العرف مردود وباطل، لأنّ في اعتباره إهمالاً لنصوص قطعية، واتباعاً للهوى، وإبطالاً للشرائع، لأنّ الشرائع ما جاءت لتقرير المفاسد، وإنَّ تكاثر الآخذين بها يدعو إلى مقاومتها ورفضها لا إلى الإقرار بها والإذعان لها.

---

(١) خلاف، عبد الوهاب، علم أصول الفقه، ص٢٢.

(٢) أحمد، مسند أحمد، رقم الحديث ٣٤١٨، وهو موقوف على ابن مسعود. انظر: العجلوني، إسماعيل بن محمد، كشف الخفاء ومزيل الإلباس مما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس ٢/ ١٨٨، والزيلعي، نصب الراية ٤/ ١٣٣.

(٣) أبو زهرة، أصول الفقه، ص٢٧٣.

(٤) الزرقاء، مصطفى، المدخل الفقهي العام ٢/ ٨٤٨، والزحيلي، أصول الفقه الإسلامي ٢/ ٨٢٩، والقرافي، الفروق ١/ ١٧١، وابن عابدين، مجموعة رسائل ابن عابدين ٢/ ١١٦.

○ **علاقة العرف بالشرع[1]:**

من أجل مزيدٍ من تجلية أمر العُرف وبيان علاقته بالشرع وما يقبل منه وما لا يقبل، استقرأ العلماء أوجه العلاقة بينهما فوجدوها لا تخرج عن حالة من ثلاث حالات:

◆ **الحالة الأولى: أن يكون العرف هو بعينه حكماً شرعياً:**

بأن أوجده الشارع أو كان موجوداً فدعا إليه وأكده، وذلك مثل الطهارة عن الحدث والنجس عند القيام إلى الصلاة، وستر العورة فيها، وثبوت نفقة الزوجة على زوجها، وتستر النساء أمام الرجال الأجانب، فكل هذه الأمور تعدُّ من أعراف المسلمين وعاداتهم، وهي في الوقت نفسه أحكام شرعية، وهذه الصورة من الأعراف لا يجوز أن تدخلها يد التبديل والتغيير مهما تبدلت الأزمنة، وتطورت العادات والأحوال، لأنها بحد ذاتها أحكام شرعية، ثبتت بأدلة باقية ما بقيت الدنيا، وليست هذه الصورة هي المعنية بالعادة في قول الفقهاء: (العادة محكمة).

◆ **الحالة الثانية: أن لا يكون العرف حكماً شرعياً ولكنه مناط ومتعلق للحكم الشرعي:**

وذلك مثل ما يتعارفه الناس من وسائل التعبير وأساليب الخطاب والكلام، وما يتواضعون عليه من الأعمال والشؤون المخلة بالمروءة والآداب، وما يعتادونه مما لا حكم شرعياً فيه من شؤون المعاملات، كالصورة التي يتم بها قبض المبيعات، وما يجدّ من وسائل توثيق العقود والمعاملات.

وهذه الصورة من العرف هي التي عناها الفقهاء بقولهم (العادة محكمة) لأنَّ الشارع علق الحكم على العرف فإذا تغيَّر العرف تغيَّر الحكم.

◆ **الحالة الثالثة: أن لا يكون العرف حكماً شرعياً ولا مناطاً لحكم شرعي:**

وذلك مثل كل ما يعتاده الناس من العادات والتقاليد في مظاهر حياتهم المختلفة، مما لم يصبح حكماً شرعياً ولا تأسس عليه حكم شرعي.

---

(١) البوطي، ضوابط المصلحة، ص٢٨١ ـ ٢٩٢.

ولا يخلو هذا القسم عن حالتين:

الحالة الأولى: أن يكون العرف ضمن حدود المباحات والحدود الشرعية ولا كلام في هذه الحالة، إذ ما من شك أنَّ للناس أن يمارسوا عاداتهم وتقاليدهم ما دامت لا تعارض أمراً من أمور الشريعة الثابتة، ولهم أن يطوروا عاداتهم هذه حسبما يرونه من مقتضيات الزمن.

الحالة الثانية: أن يتعارض العرف مع النص الشرعي وهو: إمّا أن يكون عرفاً مقارناً للنص الشرعي، وإمّا أن يكون حادثاً بعده.

فإن كان مقارناً للنص الشرعي ينظر إليه، فإن كان عرفاً قولياً فهو حجَّة ويفسر النص على ضوئه وبمقتضاه، لأنه بمثابة اللغة التي يكون بها أصل التخاطب ومعرفة الأحكام، وإن كان عرفاً فعلياً فقد اختلف في اعتباره، فالحنفية تعتبره خلافاً للجمهور.

وأمَّا العرف الحادث بعد زمن التشريع فمثل هذا العرف لا قيمة له إذا عارض النص، سواء كان نصًّا عامًّا أم خاصاً، وسواء كان العرف لفظياً أم فعلياً، وليس من خلاف بين المسلمين في هذا، اللهمَّ إلا إذا كان النص معلَّلاً، وكان العرف الحادث مزيلاً لتلك العلة، ففي هذه الصورة مجال للبحث والنقاش، والراجح اعتباره، إذ يقرِّر الفقهاء أنَّه إذا بطلت العلة زال الحكم، وإذا ذهب المانع عاد الممنوع، على أنه يشرط أن تكون العلة ثابتةً بالإجماع أو بدلالة النص نفسه، وليست علة متوهمة أو حكمة لا يناط بها الحكم فتلتبس على الباحث بالعلّة، ويحكم بناء على ذلك ببطلان دلالة النّص بسبب تخلف تلك الحكمة نظراً للعرف الجديد، ظانّاً أنّها العلَّة التي أناط الشارع الحكم بها.

ويعد الجهل بالفرق ما بين العلَّة والحكمة أحد أبرز الأسباب التي أوقعت بعض أدعياء العلم فيما وقعوا فيه من فتاوى باطلة وأحكام آثمة متذرعين بظاهر قاعدة: (لا ينكر تغيير الأحكام بتغير الأزمان).

ومن أمثلة هذه الفتاوى الباطلة المستندة إلى العرف المعارض للنص ادعاء بعضهم أنّ تحريم الربا إنما كان يوم كان المال قليلاً يحتكره قلة من الأغنياء، أما الآن وقد فاض المال، وأصبح التعامل مع المصارف حاجة من

حاجات العصر الحديث، ودافع إلى زيادة النمو وتحسُّن الاقتصاد فقد أصبح حلالاً.

وهكذا يتبين لنا أن قاعدة تغير الأحكام بتغير الأزمان قاعدة صورية لا حقيقية، وجميع من يذكرها من الفقهاء الماتنين والشارحين يقيدونها بخصوص الأحكام المرتبطة من أصلها بما قد يتبدل ويتغير من أعراف الناس ومصالحهم التي لم يقض فيها بقضاء مبرم، والتي سماها الشيخ مصطفى الزرقاء بالأحكام الاجتهادية من قياسية ومصلحية[1].

○ **أمثلة للعرف:**

١ ـ عد الشاطبي مسألة كشف الرأس للرجال من المسائل الخاضعة للعرف، فقال: «مثل كشف الرأس، فإنه يختلف بحسب البقاع في الواقع، فهو لذوي المروءات قبيح في البلاد المشرقية، وغير قبيح في البلاد المغربية، فالحكم الشرعي يختلف باختلاف ذلك، فيكون عند أهل المشرق قادحاً في العدالة، وعند أهل المغرب غير قادح»[2].

٢ ـ قال رسول الله ﷺ: «من دخل حائطاً فليأكل ولا يتخذ خبثة»[3]. حمل بعض العلماء هذا الحديث على عرف الناس قديماً، وأنهم كانوا يتسامحون في الأكل من ثمار البساتين غير المحوطة للمار بها من غير استئذان من أصحابها بشرط أن لا يأخذ من الثمار شيئاً، وكانت نفوس أصحاب الثمار تجود بذلك، وقد نصت بعض كتب الفقه على جواز ذلك مطلقاً سواء كان المار محتاجاً أو غير محتاج، وبما أن عرف الناس اليوم قد تغير وأصبحت نفوس المالكين شحيحة فإن الحكم الشرعي يتغير من الإباحة إلى الحرمة[4].

---

(١) الزرقاء، المدخل الفقهي ٢/ ٩٢٤.
(٢) الشاطبي، الموافقات ٢/ ١٩٨.
(٣) الترمذي، كتاب البيوع عن رسول الله، باب ما جاء في الرخصة في أكل الثمرة للمار بها، رقم الحديث ١٢٠٨، وقد صحح الحديث ابن حجر العسقلاني في فتح الباري ٥/ ٦٦.
(٤) الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته ٣/ ٥٣٠.

○ **علاقة العرف بالتجديد:**

تقدم معنا أن من معاني تجديد الدين إنزاله على الواقع، ومواكبة أحكامه لكل ما جدَّ ويجدُّ من أحوال الناس باختلاف الزمان والمكان والبيئات، ولا شك أن مراعاة الشارع للصحيح من أعراف الناس يمنح المجتهدين قدرة على إيجاد الحلول الشرعية لما يطرأ على الناس من مشكلات، ويعطي الشريعة خصوبة وحيوية وصلاحية لكل زمان ومكان، كما أن في ذلك تيسيراً وتسهيلاً على الناس إذ يعاملهم الشارع بمقتضى ما يعرفونه من ألفاظ وأفعال.

يقول ابن عابدين: «إن في نزع الناس عن عاداتهم حرجاً عظيماً»[١]، ويقول أيضاً: «فكثيرٌ من الأحكام تختلف باختلاف الزمان لتغير عرف أهله، أو لحدوث ضرورة أو فساد أهل الزمان، بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أولاً للزم منه المشقة والضرر بالناس، ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير ودفع الضرر والفساد لبقاء العالم على أتم نظام وأحسن إحكام»[٢].

ويقول: «إنّ العرف في نظر الشريعة يعدُّ مستنداً عظيم الشأن لكثير من الأحكام العملية بين الناس في شتى شعب الفقه وأبوابه، وله سلطان واسع المدى في توليد الأحكام وتجديدها وتعديلها وتحديدها وإطلاقها وتقييدها»[٣].

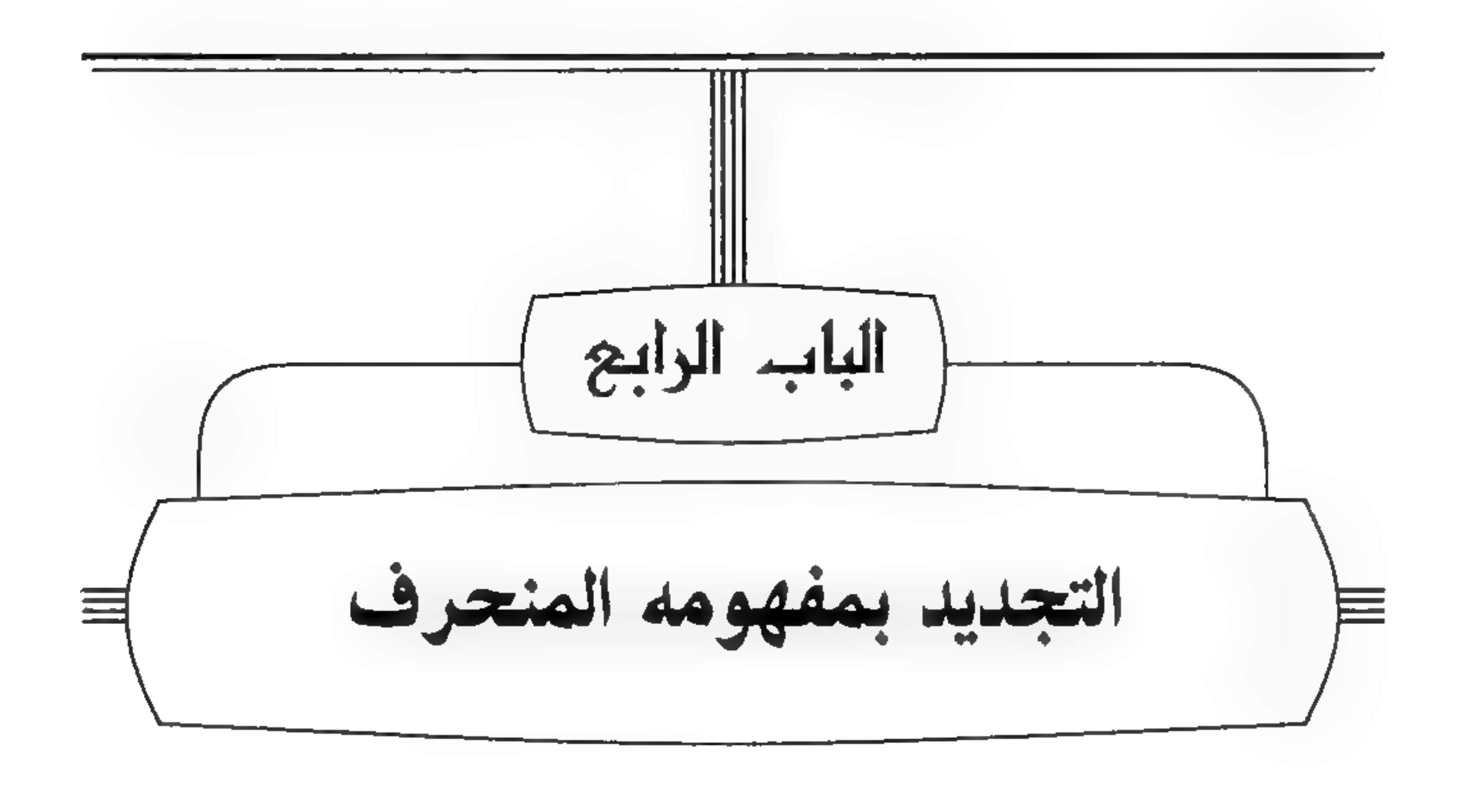


---

(١) ابن عابدين، مجموعة رسائل ابن عابدين ٢/ ١٢٥.

(٢) المرجع نفسه ٢/ ١٢٥.

(٣) الزرقاء، المدخل الفقهي العام ٢/ ٨٥٠.



الباب الرابع

التجديد بمفهومه المنحرف

وفيه تمهيد وستة فصول:

الفصل الأول: أبرز مدارس التجديد المنحرف.

الفصل الثاني: مفهوم تجديد الدين عند دعاة التجديد المنحرف.

الفصل الثالث: التجديد في ميدان العقائد.

الفصل الرابع: التجديد في ميدان أصول الفقه.

الفصل الخامس: التجديد في ميدان السنة.

الفصل السادس: التجديد في ميدان الفقه.

تمهيد

لا بد لنا قبل الحديث عن التجديد الباطل وأصحابه، وبيان الانحراف الذي اتسمت به أصوله ومنطلقاته، وآراؤه وأفكاره، من تحديد المرجعية التي يُتحاكم إليها في هذا الشأن، والتي بمعيارها يعرف الحق من الباطل، ويمتاز الخبيث من الطيب، وتتمثل هذه المرجعية التي لا يكون المسلم مسلماً إلا بالتسليم لها بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ، ففيهما النجاة من الخلل، والعصمة من الزلل، ولأن الرسول ﷺ ما ترك خيراً إلا ودل أمته عليه، ولا ترك شراً إلا وحذرها منه، فإننا نجده يحدثنا عمّا سيؤول إليه حال الأمة الإسلامية من التشرذم والافتراق، واختلاط المناهج والتباس السبل، ويترك لنا في ذلك الخضم المتلاطم من الفتن، مناراً هادياً ومشعلاً وضاءً يقينا الانحراف، ويضعنا على المحجة البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك، يقول ﷺ: «وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين ملة، كلها في النار إلا ملة واحدة: ما أنا عليه وأصحابي»[(١)].

فالحديث يكشف عن سنة كونية هي أن المسلمين سيفترقون، وسيكونون شيعاً وأحزاباً كل حزب بما لديهم فرحون، ويبين الحديث أن تلك الفرق كلها منحرفة ضالة من أهل النار إلا فرقة واحدة تتمثل في الرسول ﷺ وأصحابه ومن سار على نهجهم واقتفى أثرهم، والتزم أصولهم في فهم الدين، وقواعدهم في الاستنباط، ومصادرهم في الاستدلال.

وانطلاقاً من هذا الحديث يمكننا تمييز التجديد الصحيح من الباطل، فكل تجديد ينطلق من أصول السلف، ويعتمد منهجهم وأساليبهم ومنطلقهم في

---

(١) الترمذي، كتاب الإيمان عن رسول الله، باب ما جاء في افتراق هذه الأمة، رقم الحديث ٢٥٦٥.

التجديد، ويستوعب نظراتهم ومقاصدهم ليضيف إليها ما يتفق وتحديات عصره هو تجديد صحيح.

وأما التجديد الذي يتنكر لأصول السلف وقواعدهم في الفهم، ويخترع أصولاً ما أنزل الله بها من سلطان، ويعتمد مناهج وفلسفات فاسدة بديلاً عن منهج الوحي المعصوم فهو تجديد باطل منحرف محكوم عليه وعلى أصحابه بالضلال والنار.

هذا ولقد حفل التاريخ بالعديد من الفرق التي زاغت عن سبيل الحق، وانحرفت عن منهج الفرقة الناجية والطائفة المنصورة، أمثال الخوارج والمرجئة والجهمية والصوفية والباطنية والفلاسفة، ورغم تعدد سبل الضلال الذي سلكته هذه الفرق، واختلاف مناهجها ومنطلقاتها، إلَّا أنّ الجامع المشترك بينها يتمثل في القفز فوق نصوص الشريعة، وعدم الثقة بها وترك فهمها وفق فهم الصحابة والتابعين، وإعمال التأويل الفاسد بها، وليّ أعناقها وتحريف دلالاتها لتوافق أهواءهم وعقولهم.

وأبرز من يعنينا من تلك الفرق: فرقة المعتزلة إذ شكلت هذه الفرقة ولا تزال فتنة عظيمة للمسلمين، وشغلت الفكر الإسلامي قديماً وحديثاً بمناهج وأصول غريبة عن الإسلام، وهي وإن تلاشت كفرقة واسم إلا أن أفكارها لا تزال حية تجد في الفينة والفينة من يحييها ويدافع عنها تحت مسميات جديدة[1].

وقد قامت على أنقاض مدرسة المعتزلة القديمة المدرسة الإصلاحية الحديثة، وتبنت معظم أفكارها تحت شعارات: تحديث الفكر الإسلامي، وعصرنة الإسلام وتنويره، وما أشبه ذلك من شعارات.

وسنعرض في الفصل التالي لأبرز سمات هاتين المدرستين، ونكشف عن جذور الانحراف فيها.

❀ ❀ ❀

---

(١) العبدة، محمد، وعبد الحليم طارق، المعتزلة بين القديم والحديث، ص١٢٩.

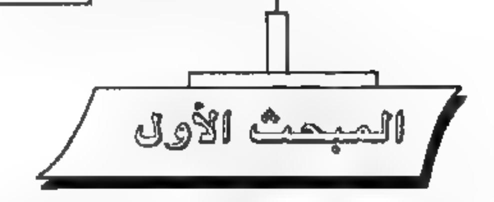
الفصل الأول

أبرز مدارس التجديد المنحرف

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: المدرسة العقلية القديمة (المعتزلة).

المبحث الثاني: المدرسة العقلية الإصلاحية الحديثة.



١ ـ المدرسة العقلية القديمة (المعتزلة)

وسموا بالمعتزلة لاعتزالهم أقوال المسلمين في مرتكب الكبيرة حيث قالوا: إنه في منزلة بين المنزلتين، فلا هو مؤمن ولا هو كافر، وقيل: لاعتزال زعيمهم واصل بن عطاء مجلس الحسن البصري.

○ أهم أصول المعتزلة:

يقوم مذهب المعتزلة على مجموعة من الأصول من أهمها:

◆ ١ ـ العدل:

ويعنون به نفي القدر السابق، وأن العباد يخلقون أفعال أنفسهم.

◆ ٢ ـ التوحيد:

ويعنون به نفي الصفات الإلهية كلها وتعطيلها، وقد أداهم اعتقادهم هذا إلى القول بأن القرآن مخلوق، وأن الله لا يرى بالأعين يوم القيامة، وأن الله لا يسمع ولا يبصر.

◆ ٣ ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

ويعنون به وجوب الخروج على الحاكم المسلم إن جار أو ظلم.

◆ ٤ ـ تعظيم دور العقل وجعله حاكماً لا محكوماً:

وهذا أهم أصولهم فقد جعلوا العقل هو المرجع الأساسي والحكم في قبول العقائد ورفضها، وقد نجم عن ذلك أمور: منها أنهم ردُّوا خبر الآحاد في باب الاعتقاد مطلقاً، فكانوا من أوائل الفرق المنحرفة التي تجرأت على رد أحاديث رسول الله ﷺ مع ثبوت صحتها بحجة أن خبر الآحاد لا يفيد اليقين، قال ابن حزم: «إن جميع أهل الإسلام كانوا على قبول خبر الواحد الثقة عن

النبي ﷺ، يجري على ذلك كل فرقة في عملها كأهل السنة والخوارج والشيعة والقدرية حتى حدث متكلمو المعتزلة بعد المائة من التاريخ فخالفوا الإجماع بذلك»[١]، وكان من جراء ذلك إنكار المعتزلة لكثير من العقائد الثابتة عن رسول الله ﷺ كعذاب القبر والإيمان بالحوض والصراط والميزان والشفاعة ورؤية الله في الآخرة.

هذا موقفهم من الحديث في باب الاعتقاد، أما في باب الأعمال والأحكام الشرعية فقد اشترطوا لقبول الحديث أن لا يكون معارضاً للعقل ولا للقرآن، وردوا الأحاديث التي تخالف ما شرطوه. من ذلك ردهم لحديث: «إذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثاً فإنه لا يدري أين باتت يده»[٢][٣]. وزعموا أن هذا الحديث معارض للعقل، لأن كل نائم يعلم أين باتت يده، وحتى إذا أحدث ومس الفرج فالنائم مرفوع عنه الحرج ولا يؤاخذ بما يفعله في نومه، ولو أن رجلاً مس فرجه في يقظته لما نقض ذلك طهارته فكيف حين يمس وهو لا يعلم[٤].

ومن الأحاديث التي ردوها لمخالفتها القرآن بزعمهم حديث: «لا وصية لوارث»[٥]، قالوا: هذا مخالف للقرآن، لأن الله تعالى يقول: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ﴾ [البقرة: ١٨٠].

وردوا كذلك حديث نهيه ﷺ أن تنكح المرأة على عمتها أو خالتها[٦]

---

(١) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام ١/١٤١.

(٢) البخاري، كتاب الوضوء، باب الاستجمار وتراً، رقم الحديث ١٥٧، ومسلم، كتاب الطهارة، باب كراهة غمس المتوضئ وغيره يده المشكوك في طهارتها، رقم الحديث ٤١٧.

(٣) الأشعري، تأويل مقالات الإسلاميين ٢/٤٧٢.

(٤) ابن قتيبة، تأويل مختلف الأحاديث، ص٨٨.

(٥) الترمذي، كتاب الوصايا عن رسول الله، باب ما جاء لا وصية لوارث، رقم الحديث ٢٠٤٦، وأبو داود، كتاب الوصايا، باب ما جاء في الوصية لوارث، رقم الحديث ٢٤٨٦، وهو صحيح كما في صحيح الجامع الصغير، رقم الحديث ١٧٢٠.

(٦) البخاري، كتاب النكاح، باب لا تنكح المرأة على عمتها، رقم الحديث ٤١٧١، ومسلم، كتاب النكاح، باب تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها، رقم الحديث ٢٥٢٠.

لمعارضته بزعمهم لقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَٰتُكُمْ وَعَمَّٰتُكُمْ وَخَٰلَٰتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]، حيث لم تذكر الآية في المحرمات الجمع بين المرأة وعمتها والمرأة وخالتها[١]، بل بلغت الجرأة والغلو في تقديس العقل والثقة بأحكامه أن قال عمرو بن عبيد أحد كبرائهم حين ذكر له حديث الصادق المصدوق إنّ أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً نطفة... قال: «لو سمعت الأعمش يقول هذا لكذبته، ولو سمعت زيد بن وهب يقول هذا ما أجبته، ولو سمعت عبد الله بن مسعود يقول هذا، ما قبلته، ولو سمعت رسول الله ﷺ يقول هذا، لرددته، ولو سمعت الله تعالى يقول هذا، لقلت له: ليس على هذا أخذت ميثاقنا»[٢].

وأوَّلوا كل الآيات المخالفة لأقوالهم ومعقولاتهم وصرفوها عن معانيها التي تدل عليها ظواهرها إلى معان أخرى مخترعة، لتسلم لهم معتقداتهم، فأولوا الآيات المتضمنة لصفات الله، والآيات المثبتة للقدر السابق إلى غير ذلك من آيات لا توافق أهواءهم.

◆ ٥ ـ القول بفسق طائفة من الطائفتين المتقاتلتين من الصحابة يوم الجمل لا بعينها وخلودها في النار:

قال عمرو بن عبيد: «إنَّ أحد الفريقين فاسق لا محالة، كما أن أحد المتلاعنين فاسق لا محالة، لكن لا بعينه»، وقال: «لو شهد رجلان من أحد الفريقين مثل علي ورجل من عسكره، أو طلحة والزبير لم تقبل شهادتهما»[٣].

ويرجع السبب الأساسي لشذوذات المعتزلة، واختراعهم لهذه الأصول والقواعد المخالفة لما كان عليه منهج الرسول ﷺ وأصحابه، إلى إعجابهم الكبير بالفلسفة اليونانية التي اقتحمت الحياة الإسلامية مع اتساع الفتوحات الإسلامية وانتشار ظاهرة الترجمة لعلوم المنطق والفلسفة الإلهية والطبيعية التي ألَّهت العقل، وأقحمته فيما لا يقدر عليه ولا يدخل تحت إمكانيته وقدرته،

---

(١) ابن قتيبة، تأويل مختلف الأحاديث، ص١٣١.

(٢) البغدادي، الخطيب، تاريخ بغداد ١٢/ ١٧٢.

(٣) ابن قتيبة، تأويل مختلف الأحاديث، ص١٣١.

فضعفت ثقتهم بدينهم وما تضمنه من مناهج وقواعد وأصول، وأخذوا يقومون بعملية موافقة ومواءمة بين منهج الإسلام والمناهج الفلسفية، وكانت تنتهي هذه المواءمة في أغلب الأحيان بإخضاع نصوص الشرع لمقتضيات الفلسفة على اعتبار أن معطيات الفلسفة والمنطق من قبيل اليقينيات، أما نصوص القرآن والسنة فإن دلالاتها من قبيل الظنيات كما زعموا.



المبحث الثاني

٢ ـ المدرسة العقلية الإصلاحية الحديثة

قامت المدرسة العقلية الإصلاحية الحديثة على أنقاض المدرسة العقلية القديمة وورثت العديد من أفكارها، وقد بدأت معالم هذه المدرسة بالظهور على يد السيد أحمد خان الهندي الذي عاش من سنة ١٨١٧م إلى ١٨٩٧م، ثم على يد جمال الدين الأسد آبادي الإيراني[١]، المشهور بالأفغاني الذي عاش من سنة ١٨٣٨ إلى سنة ١٨٩٧، وأخذت تترسخ على يد تلميذه وصاحبه محمد عبده المصري[٢] (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥)، وتأثر بهذه المدرسة وأفكارها رشيد رضا (١٨٦٥ ـ ١٩٣٥)، بواسطة أستاذه محمد عبده، وإن كان قد تغير كثيراً بعد موت أستاذه، وخالفه في كثير من الأمور[٣].

ويطلق بعض الباحثين على هذه المدرسة اسم **«مدرسة الإحياء والتجديد»**.

ويدرج فيها أسماء مجموعة من المشاهير مثل: خير الدين التونسي (١٨١٠ ـ ١٨٩٠) وعبد الله النديم (١٨٤٥ ـ ١٨٩٦)، وعبد الرحمٰن الكواكبي (١٨٤٥ ـ ١٩٠٢) وسعد زغلول (١٨٥٧ ـ ١٩٢٧) ومصطفى عبد الرازق

---

(١) هو محمد بن صفدر الحسيني، جمال الدين، فيلسوف، أخذ على عاتقه نهضة الشرق، تتلمذ له كثيرون على رأسهم محمد عبده، أقام علاقات وثيقة مع العديد من الحكام، وكان كثير الأسفار والترحال، فدارت حوله شكوك كثيرة، توفي سنة ١٣١٥هـ ـ ١٨٩٧م. الزركلي، الأعلام ٧/٣٧.

(٢) هو محمد عبده بن حسن خير الله من آل التركماني، ولد في مصر سنة ١٢٦٦هـ، وتعلم في طنطا ثم في الأزهر، وتصوف وتفلسف وكتب في الصحف وتعلم اللغة الفرنسية بعد الأربعين، وشارك في محاربة الاستعمار الإنكليزي، وتولى القضاء، ثم أصبح مفتي الديار المصرية، واستمر على ذلك إلى أن توفي سنة ١٣٢٣هـ. الأعلام ٦/٢٥٢.

(٣) العبده، محمد، المعتزلة بين القديم والحديث، ص١٣٥ ـ ١٣٦، وسلام أحمد، ما أنا عليه وأصحابي، ص٣٣ ـ ٣٤.

(١٨٨٥ ـ ١٩٤٦) ومحمد مصطفى المراغي (١٨٨١ ـ ١٩٤٥) وعبد الجليل عيسى (١٨٨٨ ـ ١٩٨٠)، وعبد الوهاب خلاف (١٨٨٨ ـ ١٩٥٦)، وعباس العقاد (١٨٩٩ ـ ١٩٦٤)[١]، ويضيف باحثون آخرون إلى رجال تلك المدرسة محمود شلتوت؛ ومحمد فريد وجدي، وحسن الترابي، ومحمد الغزالي، ويوسف القرضاوي، وفهمي هويدي، ومحمد عمارة.

ويرون أن الشيخ حسن البنا ﷺ قد تأثر ببعض أفكار هذه المدرسة في بعض الجوانب السياسية، مثل رأيه في الدستور والبرلمان، وكلامه عن الرابطة القومية والوطنية[٢]؟

وعلى أي حالٍ فليس للمدرسة العقلية شروط عضوية يعرف من خلالها المنتسب إليها من غير المنتسب، بل هي جملة توجّهات فكرية تقوم على أسس غريبة عن منهج الإسلام، يقترب الواحد منها ويبتعد بحسب تأثره بتلك الأفكار أو عدم تأثره، بل إننا نرى بين المنتسبين إليها كثيراً من التباين والاختلاف لأنها تتيح مجالاً واسعاً للاجتهاد في مختلف القضايا، مما سينجم عنه بطبيعة الحال آراء متعددة وتصورات مختلفة.

والحقيقة أن هذه المدرسة المسماة بالمدرسة العقلية وقد يسميها البعض «المدرسة العصرانية» نسبة إلى العصر الذي خضعت لظروفه وتأثرت به مدرسة كبيرة، تمد رواقها على مساحة واسعة من عالمنا الإسلامي، ويقع تحت تأثيرها قطاع عريض من أبناء المسلمين، بل وحتى العديد من الدعاة البارزين والعلماء المشهورين، كما سيظهر لنا عند عرض المسائل التفصيلية، وتتبناها حركات إسلامية تحظى بتأييد شعبي كبير، وتعتمدها جامعات ومعاهد ومدارس إسلامية، بل ومؤسسات فكرية عالمية، وتنتشر أطروحاتها في كثير من المجلات والدوريات والرسائل الجامعية والكتب ووسائل الإعلام المرئية والمسموعة.

من هنا تتضح الأهمية البالغة لمراجعة أفكار هذه المدرسة والمتأثرين بها

---

(١) عمارة، محمد، أزمة الثقافة العربية الإسلامية، مقال في مجلة الاجتهاد، العددان العاشر والحادي عشر، ص٦١ ـ ٦٢.

(٢) سلام، أحمد، ما أنا عليه وأصحابي، ص٣٤.

ونقدها نقداً قائماً على عرض ما لديها على كتاب الله وسنة رسوله ﷺ ومنهج الصحابة في الفهم والاستدلال.

وسنعرض أولاً للمبادئ العامة لهذه المدرسة ثم نتناول مسائلها التفصيلية واجتهاداتها في مختلف ميادين الدين.

○ أبرز معالم المدرسة العقلية الحديثة[1]:

١ ـ المواءمة والتوفيق بين نصوص الشرع ومعطيات الحضارة الغربية وفكرها المعاصر، وذلك بتطويع النصوص وتأويلها تأويلاً جديداً يتلاءم مع المفاهيم المستقرة لدى الغربيين، وعرض الإسلام عرضاً يقبله المثقفون ثقافة عصرية.

٢ ـ التوسع في تفسير القرآن الكريم على ضوء العلم الحديث بكل جوانبه ولو أدى ذلك إلى استحداث أقوال مجانبة لدلالات الآيات اللغوية، ومعارضة للمنقول عن السلف.

٣ ـ الاجتهاد في أصول الفقه والدعوة إلى تجديده وقد نتج عن ذلك:

أ ـ اعتماد معايير جديدة لقبول السنة النبوية بحيث لا تقبل إلا الأحاديث المتواترة فقط عند بعضهم، والسنة العملية فقط دون السنة القولية عند البعض الآخر، والتشريعية دون غير التشريعية عند الجميع، ورد أحاديث الآحاد في أبواب الاعتقاد والغيبيات، واشتراط موافقتها للعقل وروح القرآن في الأحكام العملية.

ب ـ التهوين من شأن الإجماع، إما برفضه كلياً، أو بإضافة قيود جديدة عليه لم تكن معروفة من قبل، أو بتحويله عن معناه المعروف أصولياً إلى رأي عام شعبي على طريقة الانتخابات الديمقراطية.

ج ـ وضع معايير جديدة لترجيح الآراء الفقهية المختلفة وكيفية اختيارها.

د ـ الاجتهاد في موارد النصوص وتقديم المصلحة عليها.

---

(١) العودة، سلمان، حوار هادئ مع محمد الغزالي، ص٩ ـ ١٠، والصحوة الإسلامية لمجموعة من المؤلفين، ص٧٧ ـ ٧٨.

٤ ـ تناول الأحكام الشرعية العملية تناولاً يستجيب لضغوط الواقع ومتطلباته، وذلك كقضايا الربا، والمرأة، والحريات العامة، والوحدة الوطنية وتداول السلطة والمساواة.

٥ ـ اعتماد التأويل ركيزة لما يهدفون إليه من تجديد، والتوسع فيه واستخدامه في كل موقف يكون النص فيه عائقاً أمام أهوائهم ورغباتهم، لا فرق في ذلك بين قضايا الاعتقاد وقضايا العمل، مع توجه واضح لتضييق نطاق الغيبيات تأثراً بالتيار المادي الذي يسود الحضارة المعاصرة.

٦ ـ اعتماد الفهم المقاصدي للإسلام بدل الفهم النصي، فالنصوص عندهم يجب أن تفهم وتؤول على ضوء المقاصد (العدل، التوحيد، الحرية الإنسانية) ونصوص الحديث يحكم على صحتها أو ضعفها لا حسب منهج المحدثين في تحقيق الروايات وإنما حسب موافقتها أو مخالفتها للمقاصد.

٧ ـ إقامة الرابطة الاجتماعية بين الناس، لا على أساس الإيمان والكفر، إنما على أساس الوطن والإنسانية، وعليه يجب إعادة النظر في تقسيم العالم إلى دار حرب ودار إسلام، وفي استعلاء المسلم على غيره وتميّزه عنه، وفرض الجزية على غير المسلمين ومنعهم من تقلد المناصب في الدولة الإسلامية.

○ الجذور الفكرية للمدرسة العقلية الحديثة:

من خلال استعراض أهم العناصر المكونة لفكر المدرسة العقلية، يتبين لنا أنها ورثت فلسفة المعتزلة ومنهجها قديماً، وتسعى للتوفيق بين الإسلام والعلمانية الحديثة، فلا نكاد نطالع كتاباً من كتب هذه المدرسة أو نتأمل في اجتهاد من اجتهاداتها إلا ونجده متأثراً بفكر المعتزلة في أصوله ومنطلقه، وواقعاً تحت ضغط العلمانية والفلسفة الغربية في مآله ونتيجته، وكما أن المعتزلة قديماً وقعوا تحت تأثير الغزو الفكري الوافد على العالم الإسلامي من اليونان والهند عبر حركة الترجمة، فإنَّ المدرسة العقلية الحديثة أصيبت بهزيمة نفسية أمام الحضارة الغربية المنتصرة، وجرت على المدرستين سنة تقليد الغالب

للمغلوب والتي أجاد ابن خلدون فهمها حين قال: «إن المغلوب مولع أبداً بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيّه وسائر أحواله وعوائده، والسبب في ذلك أن النفس أبداً تعتقد الكمال فيمن غلبها وانقادت إليه»[1].

وقد سبق أن ذكرنا أهم أصول المعتزلة ورأينا أثرها في فكر المدرسة العقلية الحديثة، وسنعرض فيما يلي لأبرز مقومات العلمانية ليتضح لنا بُعد التجديد والاجتهاد الذي تدعو إليه المدرسة العقلية الحديثة، ومدى تأثر رجالاتها بأفكار العلمانية.

○ مفهوم العَلمانية وأهم أهدافها:

العلمانية: مصطلح غربي، يعني إقامة الحياة على غير الدين، سواء كان ذلك بالنسبة للفرد أو الجماعة[2]، وهي تعني بداهة الحكم بغير ما أنزل في مختلف أوجه الحياة. وقد ساد هذا المذهب في أوربا إثر الصراع الطويل والمرير بين رواد الفكر الليبرالي المتحرر وبين الكنيسة، ونظراً لوقوف الكنيسة في وجه العلم والتقدم واضطهادها لدعاة التحرر، فقد سارع هؤلاء فور انتصارهم إلى الانتقام من الدين، ففصلوه عن الحياة، وحصروا نفوذ البابا في أداء الطقوس الدينية والتعميد.

وقد تأثر أصحاب الثقافة الغربية من العرب والمسلمين بما حدث في أوربا وخُيِّل إليهم أن العالم الإسلامي يعيش حالة تشبه حالة أوروبا ما قبل النهوض، وأن الدين الإسلامي هو العائق في وجه تقدم المسلمين، ولا بد من إقصائه عن الحياة لينطلق المسلمون من عقالهم[3] فأخذوا يعملون على هدم ركائز الحياة الإسلامية، وينشرون التصورات والقيم الصليبية في ديار المسلمين وذلك عن طريق[4]:

١ ـ **إفساد العقائد الإسلامية**: وأعظمها تفرد الله بحق الحكم والتشريع وادعوا

---

(١) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص١٦٢.

(٢) وجدي، محمد فريد، دائرة معارف القرن العشرين ٦/ ٥٨٤.

(٣) طعيمة، صابر، أخطار الغزو الفكري على العالم الإسلامي، ص٣٩ ـ ٤٠.

(٤) سلام، أحمد، ما أنا عليه وأصحابي، ص٢٧ ـ ٢٩.

أن الشعب هو صاحب السلطة المطلقة في الحكم والتشريع فما أحله فهو الحلال وما حرمه فهو الحرام.

٢ ـ **إفساد أصل الولاء والبراء**: فبدل أن يكون ولاء الإنسان لله ولرسوله وللمؤمنين، وبراؤه من أعداء الله من الكفار والمشركين والعصاة والمنافقين، أصبح الوطن هو معقد الولاء، وأصبحت الرابطة الاجتماعية هي الجنس وجغرافيا التراب، وغاب مفهوم الجهاد، والدعوة إلى الله، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ورعاية الأسرة: تربية وتعليماً وتأديباً، ولم يعد للمسلم اعتزاز وتميز عن غيره لأن الكل تجمعهم رابطة الأخوة الإنسانية والمساواة، وانطلقت الدعوات إلى تقارب الأديان، وحوار الحضارات.

٣ ـ **إقصاء التشريع الإسلامي**: عن حياة الأمة والأفراد واتهامه بالتخلف والرجعية والظلامية والقسوة والوحشية.

٤ ـ **إفساد النظام التربوي والتعليمي**: وذلك بنشر الاختلاط في المدارس ومحاربة الحجاب، ودس الأفكار الجاهلية من قومية ووطنية علمانية وحزبية، وإباحية، وإلحادية، في الكتب والمقررات المدرسية والجامعية.



الفصل الثاني

مفهوم تجديد الدين
عند دعاة التجديد المنحرف

مفهوم تجديد الدين
عند دعاة التجديد المنحرف

من خلال الاطلاع على أفكار دعاة التجديد من أصحاب النزعة العقلية، ومن خلال استعراض أقوالهم وفتاويهم واجتهاداتهم، يمكننا أن ننتهي باطمئنان بالغ إلى القول: إن تجديد الدين عند الحداثيين يعني: تطويره وتعديله بالزيادة عليه والحذف منه وتهذيبه ليتلاءم مع المفاهيم السائدة في العصر الحديث، ولقد نشأت حركة تطوير الدين عند الغربيين أولاً وعرفت عندهم باسم (العصرانية) ثم أراد دعاة التغريب في عالمنا الإسلامي استيرادها ونقلها إلينا.

يقول منير البعلبكي في تعريفه للعصرانية: «إنها حركة تجديد واسعة نشطت في داخل الأديان الكبرى، داخل اليهودية وداخل النصرانية وداخل الإسلام أيضاً، إن هذه الحركة للتجديد عرفت في الفكر الديني الغربي باسم العصرانية (Modernism)، وكلمة عصرانية هنا لا تعني مجرد الانتماء إلى هذا العصر ولكنها مصطلح خاص إذ تعني العصرانية في الدين: أي وجهة نظر في الدين مبنية على الاعتقاد بأن التقدم العلمي والثقافة المعاصرة، يستلزمان إعادة تأويل التعاليم الدينية التقليدية على ضوء المفاهيم الفلسفية والعلمية السائدة»[1].

ويعرف الدكتور محمد الزبيدي العصرانية بأنه: «التأقلم مع المعطيات الاجتماعية والعلمية المتجددة في كل عصر، وربط الإنسان في فرديته وجماعيته في دائرة التصور البشري»[2].

---

(١) البعلبكي، منير، قاموس، إنكليزي عربي، ص٥٨٦.
(٢) الزبيدي، محمد، العصرانية في حياتنا الاجتماعية، ص٢٢، نقلاً عن البيان، العدد ١٤٧، ص٣٥.

ولا بد أن نسجل منذ البداية أن الواقعين تحت تأثير العصرانية في الفكر الإسلامي الحديث ليسوا سواء بسواء، بل منهم الماكر المرتد الذي يكيد للإسلام ويسعى لتدميره متخفياً بأقنعة الإسلام المستنير أو تيار اليسار الإسلامي، ومنهم من تحوم حوله شبهات قوية في عمالته والله أعلم بحاله، ومنهم الجاهل المضلل الذي قادته غفلته أو شهوته ومآربه إلى ركوب موجة تطوير الإسلام، ومنهم العالم الفاضل الذي آلمه حال المسلمين، فظنَّ أنَّه لا سبيل لعودة الإسلام إلى واجهة الحياة إلا بالانحناء للعاصفة والمصالحة مع الواقع المفروض على المسلمين، وأياً كان حال الواحد من هؤلاء فقد شكلت طروحاتهم وأفكارهم ركاماً هائلاً من الشكوك والشبهات، وأثارت نقعاً حجب رؤية الحقيقة عن جمهور المسلمين، لذلك وجب على الغيورين القيام بمراجعة شاملة لما يغشى الساحة الإسلامية من تلك الأفكار.

بعد هذا البيان نعود للحديث عن مفهوم تجديد الدين عند الحداثيين العصرانيين وقد ذكرنا أن التجديد يعني عندهم التطوير تماماً كما كان يعني التجديد عند الإصلاحيين من اليهود والنصارى، لكن بعضهم يرى أن هذا التطوير ينبغي أن يطال كل شيء في الدين، لا فرق بين أصول وفروع ولا بين عقائد وشرائع ومعاملات، والأكثرون يقصرون التطوير على ما دون العقائد والعبادات من المعاملات وأمور المعاش السياسية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها.

يمثل التيار الأول الداعي إلى التطوير في كل شيء مجموعة من الكتاب على رأسهم حسن حنفي الذي يدعو إلى استبدال الأسماء والمصطلحات الشرعية فضلاً عن دلالاتها، واعتماد لغة جديدة قادرة على إيصال المعاني والأفكار الجديدة، فيقول: «إنها لغة إلهية تدور الألفاظ فيها حول الله، بل إن لفظ الله يحتوي على تناقض داخلي، ولا يعبر عن معنًى معين، أي إنه صرخة وجودية، فالله لفظة يعبَّر بها عن صرخات الألم وصيحات الفرح، أي إنه تعبير أدبي أكثر منه وصفاً لواقع، فالله عند الجائع هو الرغيف، وعند المستعبد هو الحرية، وعند المظلوم هو العدل، وعند المحروم عاطفياً هو الحب، وعند المكبوت هو الإشباع، أي إنه في معظم الحالات صرخة المضطهدين. والله في

مجتمع يخرج من الخرافة هو العلم، وفي مجتمع آخر يخرج من التخلف هو التقدم، فإذا كان الله أعز ما لدينا فهو الأرض، والتحرر والتنمية والعدل، وإذا كان الله هو الذي يقيم أوْدنا وأساس وجودنا ويحفظنا فهو: الخبز، والرزق، والقوت والإرادة والحرية»[1].

ويرى حنفي أن مصطلحات الدين والرسول والمعجزة والنبوة لم تعد تنفعنا في العصر الحاضر، ويدعو إلى استبدالها بلغة يقبلها العصر فيقول: «إن في العصر ألفاظاً تجري مجرى الهشيم في النار مثل: الأيديولوجيا، والتقدم والحركة والتغيير، والتحرر والجماهير والعدالة... أما ألفاظ: الله والجنة والنار والآخرة والحساب والعقاب... فهي ألفاظ قطعية صرفة، لا يمكن التعامل معها دون فهم أو تفسير أو تأويل.. وألفاظ الجن والملائكة والشياطين، بل الخلق والبعث والقيامة، ألفاظ تجاوز الحس والمشاهدة، ولا يمكن استعمالها، لأنها لا تشير إلى واقع، ولا يقبلها كل الناس»[2].

ويسير الكاتب محمد أركون على خطا حسن حنفي نفسها، ويرى أن المهمة التي ندب نفسه من أجلها هي: «تجديد الفكر الديني وتحرير العقل العربي ونقدهما مما يعانيانه من تخلف وتحجر وقصور، من أجل تأسيس عقلانية جديدة، نقدية مركبة ومنفتحة، ويرى أركون أن الفكر العربي الإسلامي بكل مراحله وأطواره، وبمختلف نصوصه وخطاباته بما في ذلك النص القرآني نفسه وليد الظروف التاريخية، ونتاج البيئة الاجتماعية ولذا يولي أهمية بالغة للتاريخية في تفسير فترة الوحي والممارسة النبوية، بما يعني عنده أن للأحداث والممارسات والخطابات أصلها الواقعي وحيثياتها الزمانية والمكانية، وشروطها المادية والدنيوية، كما تعني خضوع البنى والمؤسسات والمفاهيم للتطور والتغيير والقابلية للتحول والصرف وإعادة التوظيف»[3].

ويدعو الكاتب هشام جعيط إلى العلمانية بشكل مكشوف فيقول: «وهكذا

(١) حنفي، حسن، التراث والتجديد، ص١٢٩.

(٢) حنفي، حسن، التراث والتجديد، ص١٤٠.

(٣) حرب، علي، نقد النص، ص٦٥.

نقترح العلمانية بصورة من الصور، علمانية غير معادية للإسلام بحيث لن تستمد دافعها من شعور لا إسلامي، ذلك أننا حافظنا على جوهر العقيدة، بمعنى أنها حنان عميق لا يجتث نحو هذا الدين الذي أنار طفولتنا، وكان دليلاً لنا على الخير، واكتشاف المطلق»[1].

ويدعو إلى أن يشمل التجديد الحدود على الجنايات والقصاص، وقانون الأحوال الشخصية المتضمنة لأحكام الميراث والزواج وحتى التشريع الجنسي، وأن يشمل الأخلاق والفضائل ويحررها من ضيقها وتشددها، وأن يفتح الباب لحرية جنسية واسعة[2].

وبعض العصرانيين يستثني العقائد فقط من قابلية التطوير والتغيير ويدعو إلى التجديد في كل ما عداها بما في ذلك العبادات، فقد نقل الدكتور علي العماري عن أحد هؤلاء أن الأحكام الثابتة هي أحكام المعتقدات فقط، أما العبادات والمعاملات فهي خاضعة للتغيير والتبديل، ويمثل على ذلك بأن الصلاة تختلف في شريعة محمد ﷺ عن شريعة إبراهيم ونوح، فينبغي ـ كما يزعم ـ أن تختلف في القرن العشرين عنها في حياة الرسول ﷺ، وهكذا يقال في كل التكاليف[3].

وأكثر العصرانيين لا يقبل التجديد بهذا المعنى الواسع، بل يحصره فيما دون العقائد والعبادات، ويرى أن ميدان الحياة قد تركه الشارع للإنسان، يتصرف فيه بحسب ما تقتضيه مصلحته وظرفه، يقول محمد عمارة: «إن كون الشريعة هي خاتمة الشرائع السماوية للبشر، إنما يعني بلوغ البشرية سن الرشد، بما يعنيه الرشد من رفع وصاية السماء عن البشر»[4].

ويقول محمد أحمد خلف الله: «البشرية لم تعد في حاجة إلى قيادتها في

---

(١) مجلة الاجتهاد، العددان ١١ ـ ١٢، هشام جعيط، ضمن مقال بعنوان «الإصلاح والتجديد في الدين، ص٢٢».
(٢) المرجع نفسه، ص٢٢٧.
(٣) العماري، علي، أدعياء التجديد مبددون لا مجددون، ص١٠.
(٤) عمارة، محمد، الإسلام وقضايا العصر، ص١٥.

الأرض باسم السماء، فلقد بلغت سن الرشد وآن لها أن تباشر شؤونها بنفسها»[1].

ويقول محمد النويهي: «إن نصوص القرآن والسنة بمسائل العقيدة والعبادة هي التي تقبل، أما غيرها في أي ناحية من نواحي التشريع فتخضع للتعديل والتغيير والإضافة والحذف»[2].

وهو يرى أن الأحكام التشريعية لا يقصد بها الدوام والثبات، بل هي مؤقتة بظروفها، وصالحة لبيئاتها وأماكن نزولها فيقول: «إن كل التشريعات التي تخص أمور المعاش والعلاقات الاجتماعية بين الناس، والتي يحتويها الكتاب والسنة، لم يقصد بها الدوام وعدم التغيير، ولم تكن إلا حلولاً مؤقتة احتاج إليها المسلمون الأوائل، وكانت صالحة وكافية لزمانهم فليست بالضرورة ملزمة لنا»[3].

ولا شك أن هذا افتراء على الله ورسوله ﷺ، إذ من مسلمات العقيدة الإسلامية، ومن بدهيات التصور الإسلامي أنَّ الشريعة الإسلامية هي خاتمة الشرائع الإلهية، وهي دائمة وخالدة إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، وأن كل أمر أو نهي شرعي هو أمانة في عنق كل مسلم من غير فرق بين مسلم عاصر النبي ﷺ أو مسلم جاء بعده، لذلك يقول الزركشي: «مما عرف بالضرورة من دينه ﷺ أن كل حكم تعلق بأهل زمانه، فهو شامل لجميع الأمة إلى يوم القيامة»[4].

ومن أبرز دعاة تطوير الدين الشيخ عبد الله العلايلي، فهو يفسر حديث التجديد بأنه: «دستور كامل لحركية الشريعة و(ديناميتها) في مجال صيرورة الزمن، فهي تجدد دائم يدوس أصنام الصيغ في مسار طويل»[5]، ويقول: «فلا قوالب ولا أنماط ولا مناهج ثابتة، بل تبدلية عامة دائمة، وكل توقف في

(١) الناصر، محمد حمد الناصر، العصرانيون، ص٢٠٤.
(٢) النويهي، محمد، مجلة الآداب، بيروت، عدد مايو، ١٩٧٠م، ص٣١.
(٣) النويهي، محمد، مجلة الآداب، بيروت، عدد مايو، ١٩٧٠م، ص١٠١.
(٤) الزركشي، البحر المحيط ٣/ ١٨٤.
(٥) العلايلي، عبد الله، أين الخطأ، ص١٦.

التكيف داخل أطر، يصيب الأفراد والجماعات بتحجر، يؤول إلى حتمية تخلف، بل انحدار ذريع»[1].

ويفسر التجديد في الحديث بأنه التشكل والتكيف والإنشاء إنشاء آخر، وأن كلمة دينها في الحديث: «يجدد لها أمر دينها» تعني النظم والأقضية[2]. ويفسر الغربة في حديث: «بدأ الإسلام غريباً وسيعود غريباً كما بدأ»[3]، بالإغراب بمعنى الإدهاش بحيث لا يفتأ الدين يطالعك بكل ما هو جديد حتى لتقول إزاءه في كل عصر إن هذا لشيء عجاب[4].

ويذهب إلى أن المقصود من حديث: «أنزل القرآن على سبعة أحرف»[5]. إلى أنه قابل لأشتات من وجوه المعاني[6] خلافاً لتفسير الجمهور له بالقراءات. ويقول: «إن القرآن مطواع لتقبل الدلالات على أنواعها»[7]. ولا يرى في أحكام المعاملات الواردة في الشرع كفاية وغناءً لمعالجة مستجدات الناس ويقول إنها: «خاضعة للمتغيرات العاملة الدائبة ففي كل حين هي في شأن»[8].

ومن دعاة تطوير الدين الدكتور فتحي عثمان الذي ألف كتاباً أسماه «الفكر الإسلامي والتطور»، يقول في مقدمته: «الكتاب... محاولة لمناقشة قابلية الإسلام في أصوله للتطور. مناقشة رصيد المسلمين التاريخي في التطور»[9].

وينقل عن أحد الكتاب مؤيداً ومعجباً قوله: «إن هذه التعليمات ـ ويقصد

---

(١) العلايلي، عبد الله، أين الخطأ، ص١٧.
(٢) المرجع نفسه، ص١٧.
(٣) مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان أن الإسلام بدأ غريباً وسيعود غريباً، رقم الحديث ٢٠٨.
(٤) العلايلي، عبد الله، أين الخطأ، ص٢٣.
(٥) النسائي، كتاب الاقتناع، باب جامع ما جاء في القرآن، رقم الحديث ٩٣١، وهو صحيح كما في صحيح الجامع الصغير، رقم الحديث ١٤٩٥.
(٦) العلايلي، عبد الله، أين الخطأ، ص٧٢.
(٧) المرجع نفسه، ص٧٢. (٨) المرجع نفسه، ص١٠٨.
(٩) عثمان، فتحي، الفكر الإسلامي والتطور، ص٢٣.

بها تعليمات الرسول ﷺ ـ نزلت في زمن وفي ظروف خاصة ونفذت في مجتمع خاص.. إن الإسلام فيه من السعة التامة، والاستعداد الأوفى، لقبول التغيير في أحكامه، حسب تبدل الظروف وخصائص الأزمان تحت أصول الشرع، بل الإسلام يقتضي أن تظل أحكامه وقوانينه ترتب وفق ما يعرض للمسلمين من الحاجات والملابسات الجديدة... وهناك مجال كافٍ في القانون الإسلامي للتخفيف من شدة الأحكام حسب الأحوال والمقتضيات»[1].

هكذا تنقلب الموازين وتنعكس الأمور فتصبح الأحكام الشرعية عجينة لينة قابلة للتشكل بأي شكل يحتاج إليه الناس، وما يبدو على شكلها الظاهر من ثبات، يفسر على أن ذلك كونها نزلت لزمان خاص وظروف خاصة ومجتمع خاص.

وتحت عنوان: «**قضايا كبرى يثيرها الفيلسوف إقبال**» ينقل عن إقبال طرحه سؤال ما إذا كانت الشريعة الإسلامية قابلة للتطور؟ ثم يثبت جواب إقبال بالإيجاب، على شرط أن يواجه العالم الإسلامي المستجدات بالروح التي كان يواجه بها عمر مشكلات الدين»[2].

ويتساءل قائلاً: «إن الفكر الديمقراطي قد تطور.. وإن الفكر الاشتراكي قد تطور.. ترى لماذا يكتب على الفكر الإسلامي وحده الجمود؟؟»[3].

لا فرق إذن عند المؤلف بين فكر يعتمد الوحي الإلهي أساساً في انطلاقه ويحتكم إليه في كل صغيرة وكبيرة، وفكر صنعته حثالة أفكار البشر فهي تغيره وتبدله بل وتنسفه بحسب ما تقتضيه أهواءها ورغباتها.

ويقول: «قال قائل: يجب أن ينقح الدين كل مائة سنة»، وأنا أصحح التعبير فأقول: «إنه يجب أن نصحح فهمنا للدين كل سنة وكل شهر وكل يوم وكل لحظة لأن المعرفة لا نهاية لآفاقها»[4].

وفتحي عثمان ممن يرى نسبية الحقائق الدينية وعدم ثباتها في كل الأزمنة

---

(١) عثمان، فتحي، الفكر الإسلامي والتطور، ص٢٠ ـ ٢٢.

(٢) المرجع نفسه، ص٤.

(٣) المرجع نفسه، ص١٣.

(٤) المرجع نفسه، ص١٣.

والأمكنة وعند كل العقلاء، وفي هذا ينقل عن جون ديوي: «إن من الأخطاء أن تصاغ النظريات في عبارات عامة مطلقة كأنها تصدق على كل زمان ومكان، بدلاً من أن يكون انطباقها مقصوراً على الأحوال المعاصرة وحدها، وبدلاً من أن تكون مقيدة، لها حدودها التي تقف عندها ولا تتجاوزها، فإذا تغيرت الأحوال فيما بعد ولم تعد النظرية تعمل عملها وتؤدي وظيفتها حدث رد فعل، يكون أيضاً عاماً مطلقاً وعلى نطاق واسع».

ثم يعقب على كلام جون ديوي بقوله: «وأخشى ما أخشاه أن تتورط الدعوة إلى الإسلام في هذه المطلقات، وتكتسح الحدود والحواجز في معركة الدعاية والجدل.. ثم تأتي معركة التقنين والتطبيق فإذا بالأيدي خلو والأفئدة هواء..»[1].

وكأنَّ المؤلف ينسى أن هذه المطلقات التي تتحدث عن كمال الدين ووفائه بحاجة البشرية في كل زمان ومكان، وتحقيقه لمصالحهم، وحله لكل ما يواجهونه من معضلات ومشكلات، هي مطلقات قرآنية ونبوية، مصدرها الوحي الإلهي الذي أحاط بكل شيء علماً، وجعل الدين تبياناً وتفصيلاً لكل شيء، وليس مصدره أهواء البشر وأحلامهم القاصرة.

ومن دعاة تطوير الدين أيضاً أمين الخولي حيث يقول: «إننا ننتهي باطمئنان إلى أن التجديد الديني، إنما هو تطور، والتطور الديني هو نهاية التجديد الحق»[2].

ويتابعه على ذلك محمود الشرقاوي ويقرر: «أن الدين لين واسع الأفق نستطيع أن نوفق بين روحه وبين كل مظهر من مظاهر الحضارة، وأن نجد في نصوصه ما يساير الأطوار المختلفة التي تتخطاها البشرية في عصورها المتباينة»، ثم يقول: «ويجب أن نفرق بين روح الدين وغايته، وبين أحكامه النوعية وتطبيقاتها، وبين الدين كشعور وعقيدة وإيمان، والدين كتقاليد وأشخاص دينيين، فروح الدين وجوهره هما الشيء الخالد الباقي الذي لا

(١) عثمان، فتحي، الفكر الإسلامي والتطور، ص١٥ ـ ١٦.

(٢) الخولي، أمين، المجددون، ص٥٨.

يتعارض مع أي عصر.. وعلى هذا الفهم نستطيع أن نجد في نصوص الدين الإسلامي.. كل ما يتفق مع مظاهر الحضارة التي تغمرهم وتجذبهم إليها»[1].

ويرى حسين أحمد أمين أن الالتزام والتشبع بروح الشريعة، وليس الالتزام بأحكام معينة متناثرة، كفيل بأن يكون بمثابة البوصلة التي تهدينا سواء السبيل[2].

لا أدري أي حاجة تبقى للإسلام كله، إذا لم نكن ملزمين إلا بروحه العامة ومقاصده الكبرى، من تحقيق العدالة والحرية والأمان، وهي أهداف ادَّعت كل فلسفات الدنيا أنها تسعى للوصول إليها.

وممن فاجأ ساحة الفكر الإسلامي، وتبنى الدعوة بجرأة إلى تطوير الدين وتبديل أحكامه وتطويعها لمجاراة العصر، الدكتور حسن الترابي مدعياً أنه ينطلق من أصول ويتبع حججاً شرعية، فهو يرى أن مهمة العلماء والمجددين في أمة محمد ﷺ هي كمهمة الأنبياء والرسل، الذين كانوا يتعاقبون على فترات من الزمن، يدعون إلى دين واحد ثابت، ويحملون شرائع تتبدل وتتغير تبعاً لواقع الناس وما يطرأ على البشرية من ظروف جديدة، فكذلك ينبغي أن يكون دور المجددين، يحافظون على جوهر الدين وأصوله الثابتة، ويطورون صور الأحكام الجزئية بما يتناسب وظروف الناس. يقول الترابي: «مثلما قدَّر الله أن تجدد الشرائع قديماً، وجعل ذلك بوحي من عنده، منوطاً تبليغه بالرسل الذي انقطع رتلهم بالرسالة المحمدية، قدَّر أن يؤول تجديد فقه الشريعة الخاتمة وأمرها إلى قادة التجديد وحركاته بتوفيق الله، وكما كانت تثبت أصل الشرائع، تحييها وتصدقها الرسالات المتواترة، ثم تتباين وتتناسخ لتفي بحاجة تكييف الواقع الجديد مع الحق، كذلك احتوت الشريعة الخاتمة على أصول ثبات يحييها المجددون كلما ماتت في نفوس المؤمنين، وأصول مدونة تتيح لهم من داخل إطارها التكيف المتوالي، وكما لم يكن تجدد صور الخطاب الشرعي عبر الرسالات المتعاقبة تبديلاً لأصول الدين الواحد، ولم يكن تطور تشريع الرسالة الخاتمة عبر أطوار بناء المجتمع عهد التنزيل تبديلاً، فإن تكييف صور التعبير

---

(١) الشرقاوي، محمود، التطور روح الشريعة الإسلامية، ص١٦٢ ـ ١٦٣.

(٢) أمين، حسين أحمد، دليل المسلم الحزين، ص١٣١.

الديني إزاء التطورات المادية والاجتماعية بما يحفظ الواجهة الثابتة، إنما هو ضرورة لاتصال الدين ووحدته عبر الزمان»[1].

ويكرر هذا المعنى في مواضع أخرى ويزيده إيضاحاً ويصرح أنه يعني بالتجديد التطوير بقوله: «فبعد تمام الملّة وختام الرسالة لم يعد نسخ الشريعة من خارجها وجهاً من وجوه تجدد الدين، بل انحصر التجديد الديني في وجهين اثنين من داخل الشريعة، أسمي أدناهما إحياءً وأقصاهما تطويراً للدين، وأرى التجديد الأكمل ما اشتمل الوجهين معاً»[2].

وتطوير الدين يعني عند الترابي أن يأخذ شكلاً أكبر أو أصغر أو أجمل، لأن الدين عند الترابي لم يأخذ شكله النهائي في أي عصر من العصور، حتى في عصر الرسول ﷺ وأصحابه الكرام، يقول الترابي في ذلك: «ليست الأشكال التي أخذها الدين في عهد من العهود هي أشكاله النهائية، وإنما يزدهر الدين بإذن الله في شكل جديد عهداً بعد عهد»[3].

والترابي يرى أن معايير الحق قد تتبدل بين زمان وزمان، فيصبح ما كان باطلاً منذ ألف سنة حقاً في أيامنا، والعكس صحيح، يعبر عن ذلك بقوله: «لم تعد بعض صور الأحكام التي كانت تمثل الحق في معيار الدين منذ ألف سنة تحقق مقتضى الدين اليوم، ولا توافي المقاصد التي يتوخاها، لأن الإمكانات قد تبدلت، وأسباب الحياة قد تطورت، والنتائج التي تترتب عن إمضاء حكم بصورته السالفة، قد انقلبت انقلاباً تاماً»[4].

فرجم الزاني المحصن وقتل المرتد وقطع يد السارق وغيرها من أحكام، قد تكون حقاً محققة لمقصد الشارع في عصور المسلمين الأوائل، ولكنها ومع تطور الحياة وتبدل الإمكانات، لم تعد صالحة وموفية بالغرض في وقتنا المعاصر، وهكذا ينسخ الترابي الشريعة ليحل محلها تشريعات

---

(١) الترابي، حسن، تجديد الفكر الإسلامي، ص١٣٢.
(٢) المرجع نفسه، ص٣٨.
(٣) الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، ص٣٨.
(٤) الترابي، تجديد أصول الفقه، ص٩.

الحضارة الغربية الكافرة ونظمها، ويمنحها التزكية والشرعية الإسلامية.

ورغم أن دعاة التجديد المنحرف ليسوا كلهم على هذه الدرجة من الجرأة في كشفهم عن مقاصدهم ومراميهم من التجديد، بل إن الكثير منهم يعرّف التجديد تعريفاً سليماً لا غبار عليه كقول محمد عمارة: «وتجديد الأصول يعني: الكشف عن جوهرها وتجليتها إذا علاها غبار الابتداع، فتطمس معالمها بالزيادة أو الانتقاص أو التحريف أو فاسد التأويل، فليس التجديد نقيضاً لاكتمال الدين وثباته، بل إنه السبيل لامتداد تأثيرات الدين الكامل وثوابته إلى الميادين الجديدة والأمور المستحدثة، والضمان لبقاء الأصول صالحة دائمة لكل زمان ومكان»[١].

أقول رغم هذا، فإنهم عند التطبيق ومعالجة القضايا الجزئية، متفقون وتتحد آراؤهم إلى حد بعيد، على ضرورة مسايرة الاجتهادات الجديدة لما فرضه الغرب من مفاهيم وتصورات، كما سنرى فيما بعد، ويحرص هؤلاء العصريون على محاصرة النصوص الشرعية بالظروف التي أحاطت بها، وبمناسبتها للزمان الذي جاءت لتعالجه، وبالملابسات والحيثيات التي دعت الشارع إلى تشريع تلك الأحكام، وبتضخيم دور العلل والحكم والمصالح التي توختها تلك النصوص، وأنه بزوال تلك العلل والمصالح تزول الأحكام، وكأن الإسلام ما نزل إلا لإصلاح واقع الجزيرة العربية في ذلك الوقت، وليس ديناً للبشرية كلها إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، وينتهي هؤلاء من حيث قصدوا أو لم يقصدوا إلى أن الإسلام كله أو أحكام المعاملات وتنظيم التعايش الاجتماعي فيه، ما هو إلا عبارة عن حلقة أو مرحلة في اتصال السماء بالأرض، بل وفي تطور الإنسان ذاته، وأنه باختفاء الواقع الفكري والاقتصادي والاجتماعي لمجتمع الجزيرة العربية، تستحدث أحكام لتنظيم المجتمع المعاصر، تلائم تصوراته الفكرية ونضوجه العلمي، وواقعه الاقتصادي والاجتماعي[٢]. وما أشبه هذا الكلام بكلام الماركسيين الذين لا يرون ثبات شيء من القيم والأخلاق، بل كل ذلك يتغير تبعاً لتغير الظروف والأحوال.

---

(١) عمارة، محمد، معالم المنهج الإسلامي، ص٩٦.

(٢) تجديد الفكر الإسلامي، مجموعة من الباحثين، ص٩٠.

الفصل الثالث

التجديد في ميدان العقائد

وفيه تمهيد وخمسة مباحث:

المبحث الأول: نسف الدين كله عقيدة وعبادة وسلوكاً.

المبحث الثاني: تقديس العقل وتقديمه على النقل.

المبحث الثالث: إنكار الغيبيات أو تأويلها.

المبحث الرابع: تذويب الحواجز بين الإيمان والكفر، والحق والباطل.

المبحث الخامس: التساهل مع الفرق الضالة، والسعي للتوحد معها.

التجديد في ميدان العقائد

○ **تمهيد:**

تقدم معنا أن أكثر دعاة التجديد العصراني، توجهت جهودهم إلى تطوير الدين في ميدان العلاقات السياسية والإدارية والاجتماعية والاقتصادية ولم يقتحموا ميدان العقيدة بتحريفاتهم إلا على استحياء، ولكن مع ذلك وجدنا جوانب عديدة متعلقة بمسائل الاعتقاد طالتها تحريفات العصرانيين وعبثت بها أهواؤهم، ويمكننا التعرف على أبرز هذه التحريفات عبر المباحث التالية:

❀ ❀ ❀

المبحث الأول

نسف الدين كله عقيدة وعبادة وسلوكاً

ويمثل هذا التيار مجموعة من الكتّاب الزنادقة المرتدين، أمثال حسن حنفي وهشام جعيط وزكي نجيب محمود ومحمد أركون وعلي حرب وخليل عبد الكريم وغيرهم كثير، ويدعو هؤلاء إلى إعادة النظر في كل شيء وعدم اعتقاد الثبات لشيء، ابتداء من أركان الإيمان وحتى أدنى مسائل الدين، بحجة حرية البحث والتعقل والمعاصرة، يقول علي حرب: «أول ما أتفق به معه ـ يعني محمد أركون ـ هو حرية البحث والفكر، وأعني بالتحديد حرية الباحث المسلم بالأخص في أن يقوم بتشريح التراث الإسلامي وتحليله أو تفكيكه إذا شئنا استخدام عبارة أركون ذاتها، فلا ينبغي لشيءٍ أن يقف حائلاً دون حرية البحث إلا إذا كان عائقاً نظرياً أو منهجياً، وبكلام آخر: لا ينبغي للعوائق السلطوية والدوغماتية أن تقف حجر عثرة في سبيل البحث والكشف، بل الباحث الحق لا يسلم إلا بما يفضي إليه بحثه ونظره، ولو خالف ذلك ما استقر عليه الرأي، أو ما رست عليه القناعات»[1].

ويفخر علي حرب بما قام ويقوم به حسن حنفي من مشاريع تجديدية، ويصف ما وصل إليه حنفي بالقول: «بهذا يقوم حسن حنفي، بإعادة النظر في كل شيء، ويسعى إلى قلب كل المفهومات، يثور وخاصة في كتابه من «العقيدة إلى الثورة» من أجل إعادة البناء والتأسيس، وينسف كل المقدمات والأصول، ويزعزع أكثر البديهيات القارة في العقل العربي والإسلامي، والغريب أن يفعل كل هذا لا بوصفه ملحداً أو مرتداً أو محارباً للدين، بل يقدم نفسه بوصفه فقيهاً من فقهاء المسلمين، يجدد لهم دينهم»[2].

---

(١) حرب، علي، نقد النص، ص٧١. (٢) المرجع نفسه، ص٣٠.

وقد جاءت نتائج هذا التجديد المزعوم زندقة وكفراً وإلحاداً، فحسن حنفي أعلن بصراحة ووضوح عن ماركسيته ورفضه للمقدمات التقليدية في علم أصول الدين، لأنها تصدر عن غيب وإيمان بما لا يقع تحت الحسّ، في حين أن المعرفة الصحيحة لا تأتي من عل، ولا تتم كهبة مسبقة من الوحي والإلهام، بل مع التأمل في المعطيات الفكرية والواقعية، ولذلك دعا إلى التخلي عن كل مصطلحات الدين، من الله والملائكة والجنة والنار كما تقدم، وطالب أن ينتقل محور الاهتمام، من مصطلحات الإيمان تلك، إلى الإنسان، كما هو شأن الفلسفة في كل زمان ومكان، حيث تعنى بسحب الآلهة والأنبياء عن المسرح، ليحل محلها الإنسان بعقله وإرادته، بمنطقه وتجاربه.

وحسن حنفي يرى أن النبوة قد انتهت، وأن العقل قادر بذاته على بلوغ درجة اليقين وتحقيق رسالة الإنسان، دونما تدخل من أي إرادة خارجية عامة أو مشخصة.

ويرى كما يرى الماركسيون تماماً، أن السلطة السياسية هي التي اخترعت مصطلح السلطة الإلهية، إذ لم يكن بإمكانها اكتساب شرعيتها إلا عبر الترهيب بالسلطان الإلهي[1].

وحسن حنفي لا ينكر أنّه بما يقوم به، يهدم الدين ويفرغه من محتواه، فقد وجّه إليه أحد الصحفيين سؤالاً عن رأيه فيما ينعته به نقاده من محاولته أنسنة الدين، وتفريغه من محتواه، وذلك بإلغاء ثوابته ومنطلقاته ومقدساته من الله إلى النبوة إلى الرسالة إلى الوحي إلى الغيب، فكان جوابه: أنّ الذي يقول به نقاده هذا هو تهمة لا ينفيها، وشرف لا يدعيه[2].

وقد بلغت الوقاحة بمحمد أركون أن اتّهم القرآن بالخداع والتمويه فقال: «ينبغي أن نعلم أن القرآن هو خطاب متجذر في تاريخ ديناميكي محسوس، ولكن تاريخيته يتم حجبها وتحويلها إلى نوع من الخلاص الأخروي»[3][4].

---

(١) حرب، علي، نقد النص، ص٢٨ـ٢٩.

(٢) الوطن العربي، العدد ١١٧٢، ١٩٩٩/٨/٢٠م، حوار مع فقيه الفلاسفة، وفيلسوف الفقهاء، ص٢٩.

(٣) حرب، علي، نقد النص، ص٦٥.

(٤) ومن المعروف أن التشكيك في صحة القرآن واتهام الرسول ﷺ باختراعه وبأنه استقاه

كما بلغت الحقارة بعلي حرب أن اتّهم الرسول ﷺ بالشهوانية والتعلق بالنساء ولو كن متزوجات[1].

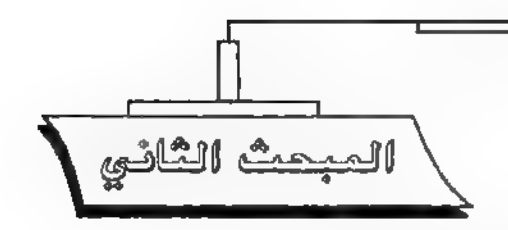
ومن العقائد التي طالتها تحريفات العصرانيين عقيدة القضاء والقدر، فقد أنكرها حسين أحمد وسمّاها نزعة، ورأى أن جذورها تعود إلى حياة البداوة المعرضة للتبدل والتغير في كل وقت، والمفتوحة على كل الاحتمالات، وأنها انتقلت إلى الحضري نتيجة التسلط والاستبداد الذي مارسه الحكام لفترة طويلة من الزمن[2].



= من الديانتين السابقتين ومن بحيرى الراهب حرفة المستشرقين، وقد ورثها عنهم أدعياء التجديد. زقزوق، محمود حمدي، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، ص٨٢ ـ ٨٥.

(١) حرب، علي، نقد النص، ص٦٦.

(٢) أمين، حسين أحمد، دليل المسلم الحزين، ص١٣٥ ـ ١٣٦.



تقديس العقل وتقديمه على النقل

تقدم معنا عند الحديث عن التجديد والعقل، الأدلة الضافرة والبراهين الكافية من المنقول والمعقول، على وجوب أن يسلم العقل للنقل، وأن يخضع لأحكامه، لأن مصدر النقل هو الله الذي لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء، أما مصدر العقل فهي الحواس، وهي لا تنقل للعقل إلا ما يمكنها الوصول إليه من عالم الشهادة والحس، أما عالم الغيب فتقف أمامه عاجزة، فإذا أراد العقل أن يخوض غمار الغيب بدون قائد من علام الغيوب، فسيخبط خبط عشواء، وسيضل ضلالاً مبيناً، وهذا ما وقع لكل أهل الزيغ والانحراف حين وثقوا بالعقل واتهموا النقل، وقدموا أحكام العقل على النقل، ويأتي على رأس تلك الفرق المعتزلة قديماً ثم ورثهم في ذلك الضلال أدعياء التجديد العصراني، ودعوا علناً إلى انتهاج نهج المعتزلة، والسير على خطاهم، في جعل العقل المرجع الأخير الذي تحاكم إليه كل النصوص الشرعية، يقول زكي نجيب محمود: «أهم جماعة يمكن لعصرنا أن يرثها في وجهة نظرها ـ بغض النظر عن الموضوعات التي كانت مطروحة لبحثها، لأن لكل عصر موضوعاته التي تعنيه قبل سواها ـ أعني أن يرثها في طريقتها ومنهاجها عند النظر إلى الأمور، هي جماعة المعتزلة التي جعلت «العقل» مبدأها الأساسي كلما أشكل أمر»[1].

ويبدي أحمد أمين حزنه الشديد على هزيمة المعتزلة وانتصار المذهب السني فيقول: «وفي رأيي أنه لو سادت تعاليم المعتزلة في هذين الأمرين، أعني سلطان العقل وحرية الإرادة بين المسلمين في عهد المعتزلة إلى اليوم، لكان للمسلمين موقف آخر في التاريخ غير موقفهم الحالي، وقد أعجزهم التسليم

(١) محمود، زكي نجيب، تجديد الفكر العربي، ص١١٧ ـ ١١٨.

وشلهم الجبر، وقعد بهم التواكل»[1].

ويشيد محمد عمارة بمنهج المعتزلة العقلي ويقول: «لقد أحبوا عرض النصوص والمأثورات على العقل، فهو الحكم الذي يميز صحيحها، من منخولها، ولا عبرة بالرواة ورجال السند، مهما كانت حالات القداسة التي أحاطهم بها المحدثون، وإنما العبرة بحكم العقل في هذا المقام»[2].

ويقول حسن حنفي: «لا سلطان إلا للعقل، ولا سلطة إلا لضرورة الواقع الذي نعيش فيه»[3]. ويقول: «النصوص الشرعية ليست حجة والعقل أقوى في الاحتجاج منها»[4].

ويردد فتحي عثمان أصداء هذا الكلام ويقول: «إن هذا العقل هو عدتنا الوحيدة للحكم على الأشياء»[5]. ليس هذا فحسب بل يعلن عن استعداده للتخلي عن دينه إذا ما هو عارض العقل فيقول: «أنا لو خُيِّرت بين ديني وعقلي لآثرت عقلي لأنني قد أصبح به متديناً»[6]، فهو يرى إمكانية التدين عن طريق العقل ودون حاجة إلى النبوة والرسالة، ويرى أن المعيار الوحيد للحكم على الأشياء هو العقل فيقول: «إنَّ هذا العقل هو عدتنا الوحيدة للحكم على الأشياء»[7]، ويقول: «نحن نريد عرضاً للدين على أساس العقل الواعي»[8].

وقد سبق هؤلاء إلى انتهاج نهج المعتزلة في تقديسهم للعقل الشيخ محمد عبده، واعترف أحد المعجبين به، وهو عبد الله شحاتة بعد تتبعه لمنهجيته في التفسير بأن شيخه: «يخرج الآيات على سبيل التمثيل أو التأويل ليوافق النص العقل»[9].

---

(١) أمين، أحمد، ضحى الإسلام ٣/ ٧٠.
(٢) عمارة، محمد، تيارات الفكر الإسلامي، ص٧٠ ـ ٧١.
(٣) الميلي، ظاهرة اليسار الإسلامي، ص٥٧.
(٤) المرجع نفسه، ص٥٤.
(٥) عثمان، فتحي، الفكر الإسلامي والتطور، ص١٢.
(٦) المرجع نفسه، ص١٢.
(٧) الفكر الإسلامي والتطور، ص١٢.
(٨) المرجع نفسه، ص٧٥.
(٩) شحاته، عبد الله محمود، منهج الإمام محمد عبده في تفسير القرآن، ص٩٧.

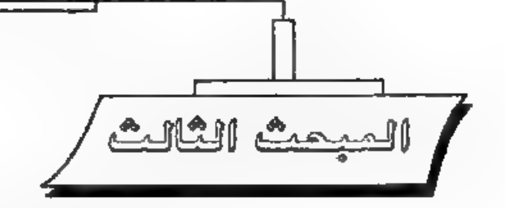
ولا أجد للرد على هؤلاء الواثقين بعقولهم أكثر من ثقتهم بالوحي، أجمل من قول الشاطبي داحضاً شبهاتهم: «وليس كل ما يقضي به العقل حقاً، بدليل أنهم يرون اليوم مذهباً ويرجعون عنه غداً وهكذا... ولو كان كل ما يقضي به العقل حقاً، لكان العقل وحده كافياً للناس في المعاش والمعاد، ولكان بعث الله للرسل عبثاً وعبثاً لا معنى له وهذا كله باطل فما أدى إليه مثله»[1].

وقول ابن تيمية: «إذا علم الإنسان بالعقل أن هذا رسول الله، وعلم أنه أخبر بشيء، ووجد في عقله ما ينازعه في خبره، كان عقله يوجب عليه أن يسلم موارد النزاع إلى من هو أعلم به منه، وأن لا يقدم رأيه على قوله، ويعلم أن عقله قاصر بالنسبة إليه، وأنه أعلم بالله وأسمائه وصفاته واليوم الآخر، وأن التفاوت الذي بينهما في العلم بذلك أعظم من التفاوت الذي بين العامة وأهل العلم بالطب»[2].



(١) الشاطبي، الاعتصام ١/١٩١.

(٢) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود، ط١، ١٩٧٩م، ١/١٤١.



إنكار الغيبيات أو تأويلها

بما أن الغيبيات والمعجزات أمور لا تقع غالباً تحت الحس، ولا تخضع لمألوف العقل البشري، ولا تجري على السنن المعتادة، فقد أقدم بعض دعاة التجديد العصراني على إنكارها، وحاول آخرون تأويلها، وقد ورثوا هذا الانحراف عن أسلافهم المعتزلة وأهل الفلسفة، يقول القرطبي: «أنكر معظم المعتزلة الشياطين والجن، ودلّ إنكارهم على قلة مبالاتهم وركاكة ديانتهم، وليس في إثباتهم مستحيل عقلي، وقد دلت نصوص الكتاب والسنة على إثباتهم»[1].

وقد حفلت كتب التاريخ والتفسير بذكر العديد من تأويلات الماديين الحسيين الذين اتخذوا من عقولهم آلهة لرد الغيبيات، من ذلك تأويلهم لعمر سيدنا نوح عليه السلام بأن المراد عمر شريعته ومدة بقائها، وتأويلهم للسفينة بأنها رمز للدين الذي جاء به نوح عليه السلام، وليس فُلكاً حقيقياً، وتأويلاتهم لناقة صالح بأنها رمز لحجة دامغة وسلطان قاهر، وتأويلهم للهدهد بأنه رجل وليس طائراً، وأوّلوا النمل الذي خشي أن يحطمه سليمان وجنوده بأنهم قوم ضعاف، وأوّلوا المسخ الواقع على اليهود بأنه مسخ معنوي للعقول وليس للأجسام، وأوّلوا الدابة والمائدة وكلام جهنم إلى غير ذلك من الأخبار التي لم تستسغها عقولهم[2].

والمقصود أن هذه النزعة القديمة صادفت هوى عند دعاة التجديد العصراني فتلقفوها باهتمام بالغ، وأخذوا يستخدمونها مع كل خبر من القرآن أو

---

(١) القرطبي، تفسير القرطبي ٢/ ٥٠.

(٢) مجلة الجامعة الإسلامية، مقال بعنوان «المعجزات والغيبيات» بين بصائر التنزيل ودياجير الإنكار والتأويل، د.عبد الفتاح سلامة، العددان ٤٧ ـ ٤٨، ص١٦٥ ـ ٢٠٤.

السنة يتحدث عن شيء من أمور الغيب، وذلك بهدف تقريب الإسلام من أفهام الغربيين الماديين، وتسهيل قبوله عليهم، وحتى لا يتهم الإسلام بالخرافة والأساطير، وقد أدى بهم ذلك إلى رد عشرات الأحاديث الثابتة في معجزات الرسول ﷺ وتأويلها بما يخرجها عن حقيقتها[1].

وقد ابتدأ ظهور نزعة تقريب الغيبيات من المفاهيم المادية السائدة في الغرب على يد أحمد سيد خان الذي اعتمد منهجاً جديداً عصرياً في تفسير القرآن بحيث لا يتناقض القرآن وقوانين الطبيعة، ورفض كل التفاسير السابقة واعتبرها غير ملزمة له بشيء، وقد أدّى به ذلك كما ذكر صاحب كتاب «**مفهوم تجديد الدين**»[2] إلى اعتبار قصة صاحب الحمار الذي مر على القرية الخاوية على عروشها من قبيل رؤيا المنام وأنها لم تقع حقيقة، وكذلك قصة سيدنا إبراهيم عليه السلام مع الطيور الأربعة هي من قبيل ما يراه الإنسان في نومه ولم تحدث حقيقة، ويونس لم يبتلعه الحوت في جوفه لأن معنى التقمه أمسكه بفمه.

وميلاد سيدنا عيسى عليه السلام لم يكن معجزة بل كان ميلاداً طبيعياً من زواج، والملك الذي بشر مريم بميلاد عيسى أتاها في المنام وليس في اليقظة، ووصفُ مريم بأنها أحصنت فرجها لا يدل على عذريتها وعدم الزواج، بل المراد وصفها بالطهارة من دنس الرذيلة، وعيسى توفاه الله وفاة حقيقية ومات كما يموت سائر البشر، أما ما جاء في رفعه للسماء فمعناه رفع مكانته ومنزلته عند الله.

وآدم ليس المراد منه شخصاً بعينه ولكنه رمز للإنسانية جمعاء، والملائكة ليست كائنات ذات أجنحة وتتشكل، وإنما هي قوى الطبيعة، والمراد بمن وُكِّل ببني آدم من الملائكة قوى الخير، وبمن وُكِّل به من الشياطين قوى الشر، والمراد بالجن قبائل بدائية كانت تعيش في جزيرة العرب، وكانت خاضعة للملك سليمان عليه السلام، ونعيم الجنة وعذاب النار ليست أوصافاً لأمور حسية، بل هي إشارات رمزية لحالات نفسية من الألم والعذاب.

وقد تأثر بنزعة تأويل الغيبيات الفيلسوف محمد إقبال، فكان رأيه في

---

(١) البوطي، فقه السيرة، ص١٤٧ ـ ١٤٨.

(٢) بسطامي، محمد سعيد، مفهوم تجديد الدين، ص١٢٨ ـ ١٢٩.

الجنة والنار قريباً من رأي سيد خان، وقال: هما حالتان لا مكانان، وأوَّلَ قصة هبوط آدم للأرض بأن المراد بيان ارتقاء الإنسان من الشهوة الغريزية إلى الشعور بأن له نفساً حرة قادرة على الشك والعصيان[1].

ويأتي في مقدمة من ورث مدرسة سيد خان العصرية الشيخ محمد عبده وخاصة في تأويل الغيبيات وتفسيرها تفسيراً مادياً يقربها من مفاهيم الغربيين، وقد توسع في ذلك توسعاً كبيراً وطالت تأويلاته مسلمات العقيدة وأصول الإيمان، فذهب في تفسيره للملائكة إلى أنها قوى وأرواح أودعها الله في الكائنات الحية، وهي قوى الطبيعة بالتعبير المعاصر[2].

أما الشيطان فهو الهاتف الذي يدعو الإنسان إلى الشر، والهاتف الذي يدعو الإنسان إلى الخير يسمى ملكاً[3]، وفسر سجود الملائكة لآدم وامتناع إبليس، بأن ذلك كناية عن تسخير قوى الأرض للإنسان إلا قوة الإغراء بالشر[4]. وأول الجنة التي سكنها آدم وحواء بالراحة والنعيم، والشجرة بالشر والمخالفة[5]، ولم ير مانعاً من أن يكون المراد بالجن الميكروبات التي لا يمكن رؤيتها إلا بالنظارات المكبرة، والتي ثبت أنها علل لأمراض كثيرة[6]. ورأى أن النفاثات في العقد كناية عن النمامين والمفسدين بين الناس، المقطعين لروابط الألفة[7]، وأنكر أن يكون للسحر حقيقة، وصرح بأنه تخيل وخداع للأعين، ورد حديث سحر النبي ﷺ[8]. وفسر قوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ ٱمْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِن مَّزِيدٍ ۝٣٠﴾ [ق: ٣٠]، بأنه: «ليس المراد أن الله تعالى يستفهم منها وهي تجاوبه، وإنما هو تمثيل لسعتها وكونها لا تضيق بالمجرمين مهما كثروا»[9].

ورأى أن ضرب بني إسرائيل للقتيل ببعض أجزاء البقرة التي أمرهم الله

---

(١) بسطامي، محمد سعيد، مفهوم تجديد الدين، ص١٣٨.

(٢) شحاته، عبد الله محمود، منهج الإمام محمد عبده في تفسير القرآن الكريم، ص٨٥.

(٣) المرجع نفسه، ص٨٦.

(٤) المرجع نفسه، ص٨٩.

(٥) المرجع نفسه، ص٩٢.

(٦) المرجع نفسه، ص١٠٦.

(٧) المرجع نفسه، ص١١٣.

(٨) المرجع نفسه، ص١٠٩ ـ ١١٣.

(٩) شحاته، عبد الله، منهج الإمام محمد عبده في تفسير القرآن الكريم، ص٩٢.

بذبحها، ليس ضرباً حقيقياً، وإنما هو كناية عن الحكم، وأن معنى إحياء الموتى حفظ الدماء[1].

وقد ردّ محمد عبده أحاديث أشراط الساعة مثل خروج الدجال ونزول عيسى عليه السلام[2] وفتح الباب لتلاميذه والمتأثرين بمدرسته لرد عشرات الأحاديث التي تنبئ عن بعض الغيبيات، علماً أن كثيراً منها بلغ درجة التواتر، فقد أنكروا أحاديث المهدي، وممن ذهب إلى ذلك محمد رشيد رضا[3]، ومحمد فريد وجدي[4]، وأحمد أمين[5][6]، ومحمد فهيم أبو عبية[7]، وعبد الكريم الخطيب[8]، وأنكروا خروج الدجال وزعموا أنه رمز للخرافات والدجل والقبائح[9]، وفسروا الدابة التي تخرج آخر الزمان، بأنها الجراثيم الخطرة التي تفتك بالإنسان وجسمه وصحته، فهي تجرح وتقتل[10].

ورأى الشيخ محمود شلتوت في كتابه الفتاوى أن نزول عيسى عليه السلام ليس عقيدة من عقائد المسلمين التي يجب الإيمان بها، لأن الأحاديث الواردة في ذلك أحاديث آحاد[11].

وقد رد الشيخ أحمد شاكر على من تأول أو رد أحاديث نزول عيسى عليه السلام فقال: «وقد لعب المجددون أو المجردون في عصرنا الذي نحيا فيه بهذه

---

(١) شحاتة، عبد الله، منهج الإمام محمد عبده في تفسير القرآن الكريم، ص١٠٢.
(٢) عبده، محمد، تفسير المنار ٣/ ٣١٧.
(٣) رضا، رشيد، تفسير المنار ٩/ ٤٩٩ ـ ٥٠٤.
(٤) وجدي، محمد فريد، دائرة معارف القرن العشرين ١٠/ ٤٨٠.
(٥) هو أحمد أمين بك، قاض مصري، من أهل القاهرة، تخرج بمدرسة الحقوق الخديوية، واشتغل مدرساً في كلية الحقوق، توفي سنة ١٣٥٥هـ ـ ١٩٣٦م. الزركلي، الأعلام ١/ ٩٧.
(٦) أمين، أحمد، ضحى الإسلام ٣/ ٢٣٧ ـ ٢٤١.
(٧) أبو عبيه، محمد فهيم، في تعليقه على النهاية، الفتن والملاحم لابن كثير ١/ ٣٧.
(٨) الخطيب، عبد الكريم، المسيح في القرآن والتوراة والإنجيل، ص٥٣٩.
(٩) أبو عبيه، محمد فهيم، في تعليقه على النهاية لابن كثير ١/ ١١٨ ـ ١١٩.
(١٠) المرجع نفسه ١/ ١٩٠ ـ ١٩٩.
(١١) شلتوت، محمود، الفتاوى، ص٥٩.

الأحاديث الدالة صراحة على نزول عيسى ابن مريم ﷺ في آخر الزمان قبل انقضاء الحياة الدنيا، بالتأويل المنطوي على الإنكار تارة وبالإنكار الصريح أخرى، ذلك أنهم في حقيقة أمرهم لا يؤمنون بالغيب، أو لا يكادون يؤمنون، وهي أحاديث متواترة المعنى في مجموعها، يعلم مضمون ما فيها من الدين بالضرورة، فلا يجديهم الإنكار ولا التأويل[1]». وقد قال ابن كثير: «تواترت الأحاديث عن رسول الله ﷺ أنه أخبر بنزول عيسى ﷺ قبل يوم القيامة إماماً عادلاً وحكماً قسطاً»[2].

وقد نقل الشيخ يوسف الوابل في كتابه «أشراط الساعة» تواتر الأحاديث في كل من نزول عيسى ﷺ وظهور المهدي وخروج الدجال وأثبت ذلك بالنقل عن العديد من العلماء[3].

وباتت أشراط الساعة الكبرى جزءاً من عقيدة المسلمين التي لا يجوز إنكارها أو تأويلها، يقول الطحاوي[4]: «ونؤمن بأشراط الساعة من خروج الدجال ونزول عيسى ابن مريم ﷺ من السماء، ونؤمن بطلوع الشمس من مغربها، وخروج دابة الأرض من موضعها»[5].

وقد تورط الدكتور يوسف القرضاوي في تأويل بعض أشراط الساعة، فقال بشأن حديث بشارة النبي للمسلمين بفتح روما[6]: «ظنّي أن هذا الفتح سيكون بالقلم واللسان لا بالسيف والسنان، وأن العالم سيفتح ذراعيه وصدره للإسلام، بعد أن تشقيه (الأيديولوجيات) الوضعية والفلسفات المادية، ويتطلع إلى مدد من السماء، وهدى من الله، فلا يجد إلا الإسلام

---

(١) شاكر، أحمد، حاشية مسند الإمام أحمد ١٢/٢٥٧.

(٢) ابن كثير، تفسير ابن كثير ٧/٢٢٣.

(٣) الوابل، يوسف، أشراط الساعة، ص٢٦٢.

(٤) هو أحمد بن محمد بن سلامة بن سلمة الأزدي الطحاوي، فقيه انتهت إليه رياسة الحنفية بمصر، وهو ابن أخت المزني، له تصانيف كثيرة، من أشهرها: شرح معاني الآثار، توفي سنة ٣٢١هـ. الزركلي، الأعلام ١/١٩٧.

(٥) ابن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، ص٥٦٤.

(٦) أحمد، مسند أحمد، رقم الحديث ٦٣٥٨، والحديث صحيح كما في السلسلة الصحيحة برقم ٤.

طوقاً للنجاة»[1]. لكن السؤال الذي يرد على هذا التأويل: **ما فائدة تعيين روما بالذات ما دام الفتح سيشمل العالم كله؟**.

وكذلك تأول الدكتور نطق الشجر والحجر الوارد في حديث مقاتلة المسلمين لليهود آخر الزمان فقال: «فهل ينطق الحجر والشجر بلسان المقال ـ آية من آيات الله وما ذلك على الله بعزيز ـ أو ينطقان بلسان الحال؟ بمعنى أن يدل كل شيء على اليهود ويكشف عنهم، وأياً كان المراد فالمعنى أن كل شيء سيكون في صالح المسلمين»[2]. والسؤال الذي يرد على هذا التأويل: **لماذا أخرج النبي ﷺ شجر الغرقد من بين سائر المخلوقات؟**

علماً بأن الدكتور القرضاوي أنكر على من تأوّل أحاديث الدجال وأوجب الإيمان والتسليم بها[3] كما أعلن عن وجوب الإيمان بظهور الدابة وبطلوع الشمس من مغربها وبغيرها من الغيبيات[4]، فكان الأجدى به أن يسلم بهذه الأخبار ولا يثير حولها أي تساؤل.

والشيخ محمد الغزالي ممن يميل إلى تضييق نطاق الغيبيات ويسارع إلى إنكارها تجاوباً مع ما يسمى في العصر الحاضر بالعلم التجريبي، يكشف لنا عن ذلك قوله: «وفي عالم يحترم التجربة ويتبع البرهان نصور الدين كغيبيات مستوردة من عالم الجن وتهاويل مبتوتة الصلة بعالم الشهادة»[5].

لذلك عمد إلى تأويل حادثة شق صدر النبي ﷺ وذكر أنّ الغاية من ذلك إخراج الوساوس الصغيرة[6]. وأنكر سحر النبي ﷺ متابعاً الشيخ محمد عبده[7].

ودعاة التجديد العصراني عموماً يضيقون ذرعاً بمعجزات الرسول ﷺ حتى ما ثبت منها بالتواتر، ويدّعي بعضهم أن المسلمين وضعوها ليشابهوا الرسول ﷺ

---

(١) القرضاوي، السنة مصدراً للمعرفة والحضارة، ص١٢٣.
(٢) المرجع نفسه، ص١٢٦.
(٣) القرضاوي، كيف نتعامل مع السنة النبوية، ص١٦٩.
(٤) القرضاوي، السنة مصدراً للمعرفة والحضارة، ص١٢٨ ـ ١٢٩.
(٥) هموم داعية، ص٤.
(٦) فقه السيرة، ص٦٤.
(٧) الإسلام والطاقات المعطلة، ص٩٤.

بغيره من الأنبياء السابقين، يقول الكاتب أبو القاسم حاج حمد: «ثم يأتي من يفترض له معجزات كجريان لبن من بين أصابعه، أو تكثير خبز، ليضاهوه بمن سبق من الأنبياء، وهؤلاء ـ مع غيرتهم ـ قد جهلوا منهاج نبوته ورسالته وخصائصه وخصائص نبوته فاختصروه إلى وعيهم الذاتي، وهو أكبر من ذلك بكثير»[1].

ومن الواضح أن تأويلات دعاة التجديد العصراني للغيبيات تأتي نتيجة طبيعية لتقديمهم العقل على النقل، وإقحامهم إياه فيما لا قدرة له عليه، متابعين بذلك الفلاسفة القدامى الذين قال بحقهم الشاطبي: «أساؤوا الظن بما صح عن النبي ﷺ وحسَّنوا ظنهم بآرائهم الفاسدة، حتى ردوا كثيراً من أمور الآخرة وأحوالها، من الصراط والميزان وحشر الأجساد والنعيم والعذاب الحسي، وأنكروا رؤية الباري وأشباه ذلك، بل صيروا العقل شارعاً، جاء الشرع أم لا، بل إن جاءهم فهو كاشف لمقتضى ما حكم به العقل إلى غير ذلك من الشناعات»[2].

وما أروع كلام الفيلسوف الألماني «كانط» بهذا الشأن حيث يقول: «إن أحكام العقل في مجال البحث في عالم الغيب شبيهة بما أسميه شيكاً بدون رصيد، وفي أحسن الأحوال لا تتحصل إلا على تناقضات النفي والإثبات»[3].

والغريب حقاً أن ينعت دعاة التجديد العصراني أنفسهم بالعقليين، ثم لا تهديهم عقولهم إلى أنّ الحقائق في هذا الكون ليست مقتصرة على ما يخضع لحواسّهم، وأنّ نواميس الكون وقوانينه ليست حتميات لازمة لا تتخلف، بل هي من خلق الله وهو يغيرها ويبدلها متى شاء وكيف شاء سبحانه.

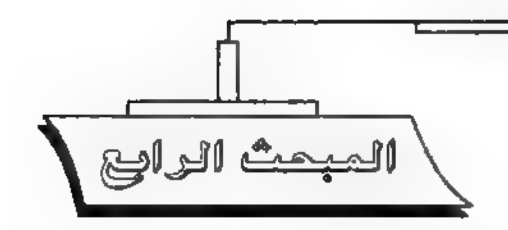
ومن التناقضات البيِّنة، والمفارقات الغريبة أن ترفع مدرسة التجديد العصراني شعار محاربة البدع والخرافات الناجمة عن تخريفات الباطنيين وتأويلات الصوفيين، ثم تتورط هذه المدرسة في تلك التأويلات نفسها حيث تصرف النصوص عن دلالاتها الظاهرة البينة التي تقتضيها قواعد لغة العرب إلى معانٍ باطلة أو بعيدة لا عهد للعرب باستعمالها.

---

(١) العالمية الثانية ١/٤٥١، نقلاً عن البيان، العدد ١١٨.

(٢) الشاطبي، الاعتصام ٢/١٩٦.

(٣) الميلي، محسن، ظاهرة اليسار الإسلامي، ص٩٣.



تذويب الحواجز الفاصلة بين الإيمان والكفر والحق والباطل

ويندرج تحت هذه المسألة العديد من المسائل نذكر منها المسائل التالية:

○ ١ ـ الدعوة إلى وحدة الأديان:

لا شك أن من مسلمات الاعتقاد، ومما علم من دين الإسلام بالضرورة، ومما لا يجهله أحد ممن له أدنى اطلاع على الإسلام، أنه الدين الذي ختم الله به رسالات السماء، ونسخ بشريعته شرائع من سبق من الرسل والأنبياء، وأنه الدين الذي ارتضاه الله لعباده، والذي لا يقبل من أحد ديناً سواه، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران: ١٩]، وقال سبحانه: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]. وأنّ كل من يعتنق ديناً آخر غير الإسلام فهو من الخاسرين الهالكين، قال سبحانه: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٨٥﴾﴾ [آل عمران: ٨٥].

وقال رسول الله ﷺ: «والذي نفس محمد بيده لا يسمع بي أحد من هذه الأمة يهودي ولا نصراني ثم يموت ولم يؤمن بالذي أرسلت به، إلا كان من أصحاب النار»[١]. فليس على وجه الأرض بعد بعثة النبي ﷺ دين يُتعبد الله به إلا الإسلام، وإنّ كل من يدين الله بغير الإسلام فهو من الكافرين.

قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ فِى نَارِ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمْ شَرُّ ٱلْبَرِيَّةِ ﴿٦﴾﴾ [البينة: ٦]. وقد أغاظت هذه الحقيقة أعداء هذا

---

(١) مسلم، كتاب الإيمان، باب وجوب الإيمان برسالة نبينا محمد إلى جميع الناس، رقم الحديث ٢١٨.

الدين من يهود ونصارى ومشركين، وملأت قلوبهم حقداً وحسداً، فسعوا منذ تنزل القرآن على قلب محمد ﷺ إلى الكيد للمسلمين وتشكيكهم في الحق الذي هم عليه، وقد سجل القرآن الكريم هذه المحاولات في العديد من آياته، قال تعالى: ﴿وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ تَهْتَدُوا ۗ قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا ۖ وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿١٣٥﴾﴾ [البقرة: ١٣٥]، وقال سبحانه: ﴿وَقَالُوا لَن يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ ۗ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ ۗ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿١١١﴾﴾ [البقرة: ١١١]، وقال أيضاً: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّن بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم مِّن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ ۖ﴾ [البقرة: ١٠٩]، وقال: ﴿وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً ۖ﴾ [النساء: ٨٩].

لكن مع اعتصام المسلمين الأوائل بكتاب ربهم وسنة نبيهم باءت تلك المحاولات بالفشل والإخفاق، وبعد انقراض القرون المفضلة عادت تلك المحاولات من جديد تحت شعارات خدّاعة تقول: إن الملل اليهودية والنصرانية والإسلام، هي بمنزلة المذاهب الأربعة عند المسلمين، وكل منها يوصل إلى الله[1]، ثم تلقف هذه الدعوة ملاحدة الصوفية وغلاتهم، ودعوا إليها، عن طريق معتقدات ضالة مضللة مثل وحدة الوجود، والحلول والاتحاد، وتولى كبر هذه الدعوة الحلاج، ثم ورثها ابن سبعين وابن عربي وغيرهم كثير، وقد عبّر عن هذه العقيدة في أبيات منها قوله الذي سبق أن ذكرته في فصل التجديد في السلوك:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة ... فمرعى لغزلانٍ وديرٌ لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائفٍ ... وألواح توراةٍ ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت ... ركائبه فالحب ديني وإيماني[2]

إلا أن هذه الدعوة قمعت بمواجهة علماء الإسلام لها، والمناداة عليها، وعلى منتحليها بأنها كفر وردة عن الإسلام[3].

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٢٨/ ٥٢٣.

(٢) ابن عربي، ترجمان الأشواق، ومحاضرة الأبرار، ص٤٠٢.

(٣) أبو بكر، الإبطال لنظرية الخلط بين دين الإسلام وغيره من الأديان، ص٤.

ثم عادت للظهور مجدداً على يد الماسونية، وهي: منظمة يهودية تسعى للسيطرة على العالم ونشر الإلحاد والإباحية، تحت غطاء الدعوة إلى وحدة الأديان الثلاثة، ونبذ التعصب، يقول محمد رشاد فياض رئيس محفل الشرق الأكبر العالمي: «الميميات الثلاث في الموسوية والمسيحية والمحمدية، يجتمعون في ميم واحد هو ميم الماسونية، لأن الماسونية عقيدة العقائد وفلسفة الفلسفات، تجمع وتوحد المتفرقات، وإن ما أورثه الآباء الصالحون للأبناء هو مبادئ الحرية والمساواة والإخاء»[١].

وقد وقع في شرك هذه الدعوة جمال الدين الأفغاني حيث نقل عنه فتحي عثمان قوله: «إنّ الأديان الثلاثة كلها أساسها واحد، وإنما يوسع شقة الخلاف بينها اتجار رؤساء الأديان بها»[٢]، ونقل عنه محمد عمارة قوله: «لقد لاح لي بارق أمل كبير: أن يتحد أهل الأديان الثلاثة، مثلما اتحدت الأديان في جوهرها وأصلها وغايتها، وبهذا الاتحاد يكون البشر قد خطوا نحو السلام خطوات كبيرة في هذه الحياة القصيرة...»[٣].

ولم يعدل الأفغاني عن العمل من أجل وحدة الأديان الثلاثة إلا لخوفه أن يقال له: كافر، جاحد، مارق، مخرق، مهرطق، مفرق، قاطع أرزاق المتاجرين في الدين[٤].

واستحوذت على تفكير تلميذه محمد عبده الذي سعى مع آخرين إلى تأليف جمعية باسم «جمعية التأليف والتقريب» موضوعها التقريب بين الأديان الثلاثة[٥].

ثم أخذ دعاة التجديد العصراني حديثاً يجاهرون دون حياء بعدم تميز الإسلام على غيره، وبعدم كفر اليهود والنصارى الذين صرح القرآن الكريم

---

(١) حسين، محمد، الإسلام والحضارة الغربية، ص٢٠٧.

(٢) عثمان، فتحي، الفكر الإسلامي والتطور، ص٢٤٦.

(٣) عمارة، محمد، التراث في ضوء العقل، ص٢٣٦.

(٤) عمارة، محمد، التراث في ضوء العقل، ص٢٣٦.

(٥) رضا رشيد، تاريخ الأستاذ الإمام ١/ ٨١٧ ـ ٨٢٩.

بكفرهم، يقول الصحفي فهمي هويدي: «ليس صحيحاً أن المسلمين في هذه الدنيا صنف متميز ومتفوق من البشر، لمجرد كونهم مسلمين، وليس صحيحاً أن الإسلام يعطي أفضلية للمسلمين ويخص الآخرين بالدونية»[1]. ثم يتابع مقاله منكراً وصف غير المسلمين بالكفر والضلال، ويصب جام غضبه على خطيب كان يهاجم الكفار وينتقص من عقائدهم وسلوكهم، ويحتج على الخطيب بأن فرش مسجده ومكبر الصوت فيه وأجهزة الإنارة بل وملابس الخطيب كلها من صنع أولئك الكفار، وينقل مؤيداً ومعجباً عن محمود أبي رية في كتابه: «دين الله الواحد» أنه شهد مجلساً لبعض المشايخ، ذكر فيه أن الكفار سيحرمون من دخول الجنة، فقال أبو رية: وما قولكم في أديسون مخترع النور الكهربائي، أجاب الشيخ: إنه سيدخل النار، فقال أبو رية مستنكراً: بعد أن أضاء العالم كله؟ حتى مساجدكم وبيوتكم باختراعه؟ قال الشيخ: ولو، لأنه لم ينطق بالشهادتين[2].

ويقول روجيه غارودي: «لا يهمني أن يقول شخص: أنا مسيحي أو أنا مسلم، ولكنني أسأله: ماذا فعل الإيمان بك». ويقول: «لا يمكن أن نستبعد الأديان الأخرى باسم أي دين، بل على العكس يجب أن نبحث عن الذي يجمعنا مع الأديان الأخرى»[3].

○ ٢ ـ الدعوة إلى حوار الأديان والحضارات:

لمّا كانت الدعوة إلى وحدة الأديان واضحة البطلان، تصرخ بالكفر الصريح، والبهتان البين، فإنها لم تحقق أهداف أعداء الإسلام، ولم تستطع أن توقع في شركها إلا زمرة ممن باعوا دينهم بعرضٍ من الدنيا رخيص، فلجأ دهاقين الكفار ومفكروهم إلى خديعة جديدة وحيلة ماكرة للإيقاع بالمسلمين، عن طريق تعديل الشعار من الدعوة إلى وحدة الأديان إلى الدعوة إلى حوار الأديان، لما تحمله كلمة حوار من معنى مقبول وغير مستنكر عند المسلمين،

---

(١) العربي، العدد ٢٦٧، فهمي هويد، مقال بعنوان «المسلمون والآخرون»، ص٤٩.

(٢) العربي، العدد ٢٦٧، فهمي هويدي، مقال بعنوان «المسلمون والآخرون»، ص٥٠.

(٣) البيان، العدد ١٤٩، ص١١٦، نقلاً عن جريدة الرأي العام، العدد ١١٩١٨.

وهم لا يقصدون أبداً الاستماع إلى حجج المسلمين الدالة على صدق دينهم وأنه الدين الوحيد الذي ارتضاه الله للبشرية، والناسخ لما سبقه من أديان، بل يقصدون إلغاء الفوارق بين الإسلام والكفر، والحق والباطل، والمعروف والمنكر، وكسر حاجز النفرة بين المسلمين والكافرين، فلا يعود هناك ولاء ولا براء على أساس الدين، ولا جهاد ولا قتال لإعلاء كلمة الله، كما يقصدون حل الرابطة الإسلامية بين العالم الإسلامي في شتى بقاعه لإحلال الأخوة الإنسانية أو الوطنية والقومية محلها[1]، وبالتالي إبطال أحكام الشريعة الخاصة في التعامل مع الكفار[2]، يدلّ على ذلك النتائج التي آلت إليها هذه الحوارات كما سيأتي، والجهات الدولية الكنسية والصهيونية التي تقف وراءها، وتخصص لها الميزانيات الضخمة، وتنشئ لها المؤسسات والجمعيات التي تفوق الحصر[3]، ولا شك أنهم لا يفعلون ذلك من أجل أن يتمكن المسلمون من عرض دينهم على الآخرين ودعوتهم إلى الدخول فيه.

والحقيقة أن الإسلام طالب المسلمين بحوار غيرهم، ودعوتهم بالحكمة والموعظة الحسنة وجدالهم بالتالي هي أحسن، لكن لا من أجل الانصهار الوطني، ولا من أجل الاعتراف بالأديان الباطلة وتمييع الحق ومهادنة الكفار، ومسايرتهم على حساب الدين، بل لهدف واضح جلي هو دعوتهم إلى دين الحق، وإفراد الله وحده بالعبودية، وبيان ما احتوته أديانهم من زور وباطل وافتراء على الله، وتحذيرهم من عواقب إصرارهم على الشرك، قال تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا

---

(١) وقد صرح الدعاة إلى الحوار المسيحي الإسلامي بهذه الحقيقة وقالوا: «ليس الحوار المسيحي الإسلامي المقصود هنا، الحوار اللاهوتي أو الفقهي، وإن كان من الخطأ تفاديه بالمطلق، أو استبعاده إلى ما لا نهاية في الشأن الحياتي الذي يضم المسيحيين والمسلمين، والأصح أن الحوار المقصود يقوم اليوم بين المسيحيين والمسلمين، أو بين مسيحيين ومسلمين حول الصيغة السياسية الأفضل لقيام حياة وطنية مشتركة في ظل كيان واحد، تحت رعاية واحدة»، مجلة الاجتهاد، العدد ٣١ ـ ٣٢، ص٢٧٤.

(٢) فتوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء بالسعودية برقم ١٩٤٠٢ وتاريخ ٢٥/١/١٤١٨هـ.

(٣) أبو زيد، بكر، الإبطال لنظرية الخلط بين الإسلام وغيره من الأديان، ص٥ ـ ٧.

أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُولُوا۟ ٱشْهَدُوا۟ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿٦٤﴾﴾ [آل عمران: ٦٤].

ودعا القرآن الكريم النصارى إلى المباهلة في حال إصرارهم على ما هم عليه، فقال سبحانه: ﴿فَمَنْ حَآجَّكَ فِيهِ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا۟ نَدْعُ أَبْنَآءَنَا وَأَبْنَآءَكُمْ وَنِسَآءَنَا وَنِسَآءَكُمْ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَل لَّعْنَتَ ٱللَّهِ عَلَى ٱلْكَٰذِبِينَ ﴿٦١﴾﴾ [آل عمران: ٦١]، وهناك عشرات الآيات التي تخاطب عقول وقلوب غير المسلمين وتحثهم على الاستجابة للحق وترك تقليد الآباء والأجداد.

وقد يكون موقف الإسلام هذا من حوار غير المسلمين، هو الذي دفع العلماء والدعاة إلى المشاركة فيما أطلق عليه حوار الأديان، لكن المتأمل لما جرى ويجري في تلك المؤتمرات، والنتائج التي أفرزتها لا يخالجه أدنى شك، في أنه لا علاقة لهذه الحوارات بالحوار الذي يقصده الإسلام ويدعو إليه، بل إن الخاسر الوحيد في هذه الحوارات هو الطرف الإسلامي حيث يضطر أعضاؤه إلى التنازل عن مبدأ استئثارهم بالدين الحق، والتسليم للأديان الباطلة أن تقف على قدم المساواة مع الإسلام، والانصراف عن العمل ليكون الدين كله لله إلى التلهي بشعارات خداعة مثل الدعوة إلى نشر الحب والإخاء والسلام بين البشر وتعزيز الوحدة الوطنية، والتعاون على الوقوف في وجه الإلحاد والإباحية.

يقول سيد قطب رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «سذاجة أية سذاجة، وغفلة أية غفلة، أن نظن أن لنا وإياهم طريقاً واحداً نسلكه للتمكين للدين، أمام الكفار والملحدين، فهم مع الكفار والملحدين إذا كانت المعركة ضد المسلمين، فلندع من يغفل عن هذا ولنكن واعين للتوجيه القرآني: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ﴾ [المائدة: ٥١]»[1].

وبقراءة سريعة لما صدر عن هذه المؤتمرات من توصيات، ولما صدر عن رموز إسلامية شهيرة من تصريحات، يتبين لنا حجم الخسارة التي لحقت بالمسلمين من وراء تلك المشاركات، ومبلغ الانحراف عن هدي الإسلام وتعاليمه في تلك الأقوال.

---

(١) قطب، سيد، في ظلال القرآن ٢/ ٩٠٩ ـ ٩١٠.

فقد انعقد في الخرطوم في الفترة ما بين ٨ ـ ١٠ أكتوبر سنة ١٩٩٤ مؤتمر «الحوار بين الأديان» تحت رعاية مجلس الصداقة الشعبية العالمية، وإشراف جمعية حوار الأديان، وجاءت التوجهات العامة للمؤتمر على الشكل التالي:

١ ـ إن جميع أهل الكتاب سواءً كان الكتاب قرآناً أم توراة أم إنجيلاً، هم مؤمنون وهم جميعاً يعبدون الله ويسجدون له، لذلك يجب التعاون فيما بينهم والتوحد والوقوف في وجه اللادينيين.

٢ ـ إن الدين وجد لخدمة الإنسان ومن أجله ويجب أن يسخر في إيقاف الحروب والسلام والتنمية، ويجب أن لا يسحق بعضنا بعضاً ونحن جميعاً في الطريق إلى الله.

٣ ـ إن الاختلاف بين الأديان نص عليه القرآن وأقره.

٤ ـ حرية العقيدة والتبشير حق مكفول للجميع.

٥ ـ الحوار من أجل إحلال السلام والتعايش مكان التقاتل.

٦ ـ التشجيع على إقامة جمعيات للتقارب بين الأديان.

وقد حمل شعار المؤتمر عبارة «حوار الأديان سلام للجميع». ورسم فيه سفينة فوقها لفظ الجلالة رمزاً لسفينة نوح ﷺ التي يركب فيها جميع المؤمنين بالله سواء أكانوا مسلمين أم نصارى[(١)].

وقد وردت على لسان العديد من الرموز المحسوبة على الإسلام تصريحات فيها إقرار لليهود والنصارى بما هم عليه من دين باطل، من ذلك قول حسن الترابي: «علينا أن نعيد تصنيف التقسيمات السابقة للأديان ونضعها في إطار معادلة جديدة دينيون وغير دينيين»، ثم يتابع كلامه ويقول: «فالدين عالمي، والله للجميع، والله لم يرسم الحدود الطبيعية السياسية، لأن الأديان جميعها عالمية»[(٢)].

وبذلك يلتقي الترابي مع العلمانيين الذين رفعوا مقولة: «الدين لله والوطن

---

(١) الوعي، العدد ٩٠، مقال بعنوان «مؤتمر الحوار بين الأديان»، ص٤.

(٢) قراءات سياسية، العدد ١١ ـ ١٢، سنة ١٩٩٣م، نقلاً عن الوعي، العدد ٩٣، ص٢٤.

للجميع»، ويتنكر لقاعدة الإسلام الرئيسة التي قسمت البشر إلى مؤمن وكافر بغض النظر عن نوع كفره، لأن الكفر ملة واحدة قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ﴾ [التغابن: ٢]، ولا شك أن المراد بالمؤمن المسلم وليس المراد به المؤمن بألوهية المسيح والعزير وغيرهم من الذين اتخذوا أنداداً من دون الله.

ثم يواصل الترابي تمييعه للحق ويقول: «إننا لنرجو أن يطمئن أهلنا ومواطنونا من أهل الكتاب عامة، والمسيحيين خاصة، على أن أصول ديننا التي هي أقرب إلى أصول دينهم تسعنا وتسعهم، بما لا يتسع دستور على وجه الأرض، فنحن وهم أهل رسالة سماوية تنتسب إلى سلالة من الرسل الصالحين. ونحن وهم سواء، في الإيمان بمعاني التوحيد والأخلاق والعبادة لله والمسؤولية أمام الله»[1].

يعجب الإنسان من هذا الكلام، ومن حقه أن يتساءل عن أي مسيحيين يتكلم الترابي؟ عن الحواريّين الذي صحبوا المسيح ﷺ وآمنوا برسالته القائمة على توحيد الله؟ والذين يفصل بينهم وبين عصر الترابي ألفا عام وليس منهم بيننا أحد؟ أم عن الذين ألّهوا المسيح وجعلوه ثالث ثلاثة؟؟ حقاً إنها مغالطة كبرى من الترابي.

ومن أبرز المتحمسين لحوار الأديان والداعين إليه والمنافحين عنه، الشيخ أحمد كفتارو، وقد شارك في عشرات المؤتمرات، ونشر العديد من المقالات في مختلف الصحف العربية والعالمية، وألقى الكثير من المحاضرات، وكل ذلك لم يخرج عن غايات المخططين لتلك الحوارات وأهدافهم في تمييع الحق وإزالة الفوارق بين الإسلام وغيره، فقد نقل عنه الدكتور محمد حسن حمصي أنه بمناسبة ميلاد سيدنا عيسى ﷺ، وعبر حديث إذاعي ديني، راح فضيلة الشيخ أحمد كفتارو يزف تهانيه للعالم المسيحي، ويذكر نبذة عن تعاليم المسيح، وأنه ما بعث إلا لينشر بينهم المحبة والسلام والتسامح والوئام، والرحمة وعطف الإنسان على أخيه الإنسان، ولا ينسى

---

(١) الصحوة الإسلامية، ص١٢٥.

فضيلته أن يبين أن هذه الأهداف الخيّرة هي غاية الأديان السماوية وأهدافها **فلا اختلاف في الجوهر ولا تباين**، ويستشهد على ذلك بقول الصحابي الجليل المغيرة بن شعبة للمقوقس ملك مصر: «نحن ـ المسلمين ـ لا ننهاك عن النصرانية ولكن نأمرك بها»(١).

ولدى التأمل في هذا الكلام نرى أنه احتوى على مغالطات كبيرة وخطيرة، تتناقض مع أصل هذا الدين، لأن الغاية التي بعث بها عيسى عليه السلام وغيره من الأنبياء، هي الدعوة إلى عبادة الله وحده ونبذ الشرك، قال تعالى: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحۡبَارَهُمۡ وَرُهۡبَٰنَهُمۡ أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلۡمَسِيحَ ٱبۡنَ مَرۡيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُوٓاْ إِلَٰهٗا وَٰحِدٗاۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۚ سُبۡحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشۡرِكُونَ ٣١﴾ [التوبة: ٣١]. فلا سلام ولا وئام ولا محبة إلا في ظل الإسلام، والواجب أن يتخذ المسلمون موقف العداوة والبغضاء والتبرؤ من الشرك والمشركين، وعلى رأسهم نصارى اليوم، قال تعالى: ﴿قَدۡ كَانَتۡ لَكُمۡ أُسۡوَةٌ حَسَنَةٞ فِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ إِذۡ قَالُواْ لِقَوۡمِهِمۡ إِنَّا بُرَءَٰٓؤُاْ مِنكُمۡ وَمِمَّا تَعۡبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ كَفَرۡنَا بِكُمۡ وَبَدَا بَيۡنَنَا وَبَيۡنَكُمُ ٱلۡعَدَٰوَةُ وَٱلۡبَغۡضَآءُ أَبَدًا حَتَّىٰ تُؤۡمِنُواْ بِٱللَّهِ وَحۡدَهُۥٓ﴾ [الممتحنة: ٤].

وما نقله عن المغيرة بن شعبة لا يعرف مصدره، وهو مناقض لما هو متواتر عن الصحابة رضوان الله عليهم، من دعوتهم الناس إلى الإسلام وترك الكفر، وليس الأمر به والثبات عليه، وذلك كقول ربعي بن عامر لرستم قائد الفرس يوم القادسية: «الله ابتعثنا لنخرج من شاء من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد، ومن ظلم الدنيا إلى سعة الآخرة، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام»(٢).

وفي قوله: «إن الأديان السماوية لا اختلاف بينها في الجوهر ولا تباين»، تمويه وتلبيس، لأن السامع لهذا الكلام سيسقطه على اليهود والنصارى الحاليين، ويظن أنهم أصحاب ديانة سماوية، وأنه بالتالي ليس بينهم وبين

---

(١) الحبش، محمد، الشيخ أحمد كفتارو ومنهجه في التجديد والإصلاح، ص٣٣٤ ـ ٣٣٥.

(٢) ابن كثير، البداية والنهاية ٧/٤٦ ـ ٤٧.

المسلمين اختلاف في الجوهر ولا تباين، مع أن ما هم عليه اليوم هو تحريف للأديان السماوية، ونقض لما قامت عليه من توحيد وإيمان.

وكثيراً ما يتردد على لسان الشيخ كفتارو وغيره من أنصار الحوار مع المسيحيين، وصفهم لليهود والنصارى المعاصرين بأصحاب الديانات السماوية، وهذا تحريف وتدليس لأن الرسالات السماوية السابقة قد حرفت وبدلت عمّا كانت عليه، وما بقي منها من حق وصواب، لا يقبل التمسك به، لأن شريعة الإسلام قد نسخته، فقد ثبت عن النبي ﷺ أنه غضب حين رأى مع عمر بن الخطاب ﷺ صحيفة فيها شيء من التوراة، وقال عليه الصلاة والسلام: «أفي شك أنت يا ابن الخطاب، ألم آت بها بيضاء نقية؟ لو كان أخي موسى حياً ما وسعه إلا اتباعي»[1].

ويحاول محمد الحبش أن يؤصل لموقف شيخه أحمد كفتارو من مسألة حوار الأديان فيقول: «وموقفنا من أهل الكتاب لا يقرره رأي سطره فقيه مهما كان شأنه، بل يقرره كتاب الله وسنة نبيه وموقف أهل الكتاب المعاصرين أنفسهم من الإسلام، ونحن في عصرنا الذي نميز موقعهم في علاقاتهم بالإسلام على ضوء قول الله ﷻ ﴿لَيْسُوا سَوَآءً﴾.

فإن كانوا خاشعين لله لا يشترون بآيات الله ثمناً قليلاً، فقد أخبر القرآن عنهم، وإن كانوا إذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول تفيض أعينهم من الدمع، فقد بين القرآن حالهم، وإن كانوا من الذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله فقد علمت بما توعدهم القرآن»[2].

وينكر الحبش على الذين لم تتغير نظرتهم إلى أهل الأديان الأخرى، رغم ما طرأ على هذه الأديان من تطورات وتبدلات فيقول: «والذي يحكم نظرة الفقهاء الشافعية مثلاً إلى الحوار مع الأديان الأخرى هو ما رجحه النووي في هذا الباب بغض النظر مثلاً عما قد يكون طرأ على الأرض من

---

(١) أحمد، مسند أحمد، رقم الحديث ١٤٦٢٣، والحديث حسن كما في إرواء الغليل برقم ١٥٨٩.

(٢) الحبش، محمد، الشيخ أحمد كفتارو ومنهجه في التجديد والإصلاح، ص٤١٣.

أيديولوجيات ومذاهب وآراء جديدة، وعمَّا يمكن أن تكون فتواه قد بنيت عليه ـ إذ هو بشر غير معصوم ـ من نظرات غير صائبة واستنباطات غير مستوعبة»[1].

لا أدري هل يخفى على الحبش أن التغيرات والتبدلات والتطورات التي تطرأ على الأديان الباطلة لا تغير من نظرة الإسلام إليها شيئاً ما لم يدخل أصحابها في الإسلام ويتركوا ما كانوا عليه من شرك وباطل، لأن الكفر كله ملة واحدة؟ ولا أدري أيضاً هل يخفى على الحبش، أن أهل الكتاب الذين مدحهم القرآن هم أولئك الذين أسلموا واتبعوا الرسول النبي الأمي الذي وجدوه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم، وليس المراد بهم من ظلَّ على شركه وكذّب الرسول ﷺ، وأنه لا يجوز بتر النصوص وتجريدها عن أسباب ورودها والاستدلال بها لتوافق آراؤنا وأقوالنا؟

○ ٣ ـ تجميع الناس على أساس الوطن أو الثورة أو الحرية، وغياب مفهوم الولاء والبراء:

وهذا هدف من أهم الأهداف التي سعى إليها أعداء هذا الدين، وخططوا من أجل الوصول إليها بشتى الوسائل ومختلف السبل، حتى يعزلوا المسلمين عن تعاليم دينهم، ويبعدوا عن أنفسهم شبح عودة الإسلام ظافراً منتصراً ظاهراً على الدين كله، فدعوا إلى إقامة حوارات بين المسلمين وسائر الاتجاهات الأخرى: الماركسية، والقومية، والليبرالية، من أجل تجاوز التناقضات، ووحدة الأهداف، وتكامل الأبعاد بعيداً عن الصراعات[2]. ورفعوا شعار الوحدة الوطنية كمنطلق لإيجاد التعاون والتفاهم بين كل أبناء الوطن بعيداً عن الخصوصيات الدينية. يقول طه جابر علواني في تعريف المواطنة: «المواطنة انتماء إلى تراب، تحده حدود جغرافية، يجعل من ينتمون إليه مواطنين يستحقون ما يترتب على هذه المواطنة من

---

(١) المرجع نفسه، ص٤١٢.

(٢) الميلي، حسن، ظاهرة اليسار الإسلامي، ص٤٤.

الحقوق والواجبات التي تنظم بينهم - بمقتضى هذه النسبة لا بشيء آخر - سائر العلاقات، فالرابطة بينهم رابطة علمانية دنيوية، ويقتضي ذلك انصهار المواطنين جميعاً بكل أديانهم ومذاهبهم، ومللهم ونحلهم وجذورهم العرقية في هذه الرابطة الترابية النفعية، وكذلك تنازلهم عن أية خصوصية تتعارض مع هذا الإطار»[1].

وهكذا يتلاشى مفهوم الولاء الذي يقوم على الإسلام على أساس الدين وحده، ليحل محله التراب، ويتغير أصل الرابطة الاجتماعية من رابطة يجمع بين أفرادها رباط العقيدة، إلى رابطة وطنية تهمش العقيدة وتحل محلها التصورات والقيم العلمانية، وبدل أن يكون معيار التفاضل بين الناس التقوى والعمل الصالح، يصبح المعيار الإخلاص للوطن وتقديس علمه وترابه، ليصبح من المسلمات بعد ذلك أن يتحاكم الناس إلى أهوائهم وشهواتهم، وليس إلى شريعة الله المطهرة، وكان من أوائل من دعا إلى إحياء الرابطة الوطنية الشيخ محمد عبده[2]، وكان من زعماء الثورة العرابية وحوكم عليها[3]، ثم تابع أصدقاؤه وتلامذته أمثال سعد زغلول وقاسم أمين وعلي عبد الرازق الدعوة إلى الوطنية وإبعاد الحكم الديني، وتأثر العديد من الدعاة بهذه الدعوة، وصارت ترد في كلماتهم وأحاديثهم بل وتأخذ من اهتماماتهم وجهودهم الشيء الكثير، ومن هؤلاء الدعاة الشيخ حسن البنا رحمه الله، فقد نقل عنه من الأقوال والأعمال ما يدل على إيمانه بجدوى العمل الوطني، وإمكانية إيجاد جوامع مشتركة بين المسلمين وغيرهم، يعمل من خلالها الجميع لما فيه خير الإنسانية، من ذلك قوله: «وليست حركة الإخوان موجهة ضد عقيدة من العقائد أو دين من الأديان أو طائفة من الطوائف، إذ إن الشعور الذي يهيمن على نفوس القائمين بها أن القواعد الأساسية للرسالات جميعاً قد أصبحت مهددة الآن بالإلحادية، والإباحية، وعلى الرجال المؤمنين بهذه الأديان أن يتكاثفوا ويوجهوا جهودهم

---

(١) قراءات سياسية، العدد الأول، ١٩٩٣م، طه جابر علواني، مقال بعنوان «حول فكرة المواطنة في المجتمع الإسلامي»، ص١٤٨.

(٢) سلام، أحمد، ما أنا عليه وأصحابي، ص٣٤.

(٣) أمين، أحمد، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، ص٣٠٥.

إلى إنقاذ الإنسانية من هذين الخطرين الزاحفين»[1].

واضح أن هذا الكلام قد احتوى على جملة من الأقوال الخطيرة، لأنه يوهم أن الإسلام يقرُّ أهل الكفر على كفرهم، وأنه ليس بينه وبين العقائد الشركية أي خصومة أو عدوان بل يدعو للتعاون بين عقيدة التوحيد وعقائد الكفر والشرك للوقوف في وجه الإلحاد والإباحية، مع أن الغاية الوحيدة للإسلام هو تحرير الناس من الشرك وعبودية غير الله، ونقلهم إلى الإسلام والسعادة في رحاب العبودية الكاملة المطلقة لله، وأنه وإن كان الإلحاد أشد خطراً على الإسلام، إلا أن الكفر كله ملة واحدة، والإسلام يشن حرباً لا هوادة فيها عليهم جميعاً، ولا لقاء بينه وبين شيء منها. قال تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ﴾ [الأنفال: ٣٩]، وقال أيضاً: ﴿قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ ﴿٢٩﴾﴾ [التوبة: ٢٩].

فالإسلام موجه ضد عقائد الكفار كلها، وضد أديانهم الباطلة وطوائفهم المنحرفة بمختلف أشكالها وكافة صورها، وذلك رحمة بهم وإشفاقاً على مصيرهم في الآخرة.

ويتكرر الخطأ عند البنا رحمه الله، حين يقرر أنَّ عداوتنا لليهود ليست عداوة دينية، وذلك في قوله: «إن خصومتنا لليهود ليست دينية، لأن القرآن الكريم حض على مصافاتهم ومصادقتهم، والإسلام شريعة إنسانية قبل أن تكون قومية، وقد أثنى عليهم وجعل بيننا وبينهم اتفاقاً: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ [العنكبوت: ٤٦]. وعندما أراد القرآن أن يتناول مسألة اليهود تناولها من الوجهة الاقتصادية والقانونية، قال تعالى: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ كَثِيرًا ﴿١٦٠﴾﴾ [النساء: ١٦٠]»[2].

والحقيقة أن القرآن الكريم تناول مسألة اليهود من الوجهة الدينية العقدية

---

(١) السيسي، عباس، في قافلة الإخوان المسلمين ١/ ٢٦٢ ـ ٢٦٣.

(٢) عبد الحليم، محمود، الإخوان المسلمون، أحداث صنعت التاريخ ١/ ٤٠٩ ـ ٤١٠.

أضعاف ما تناولها من الوجهة الاقتصادية كقوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَى ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَٰهِهِمْ يُضَٰهِـُٔونَ قَوْلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن قَبْلُ قَٰتَلَهُمُ ٱللَّهُ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [النساء: ٣٠]، وكقوله تعالى: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَٰقَهُمْ وَكُفْرِهِم بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَقَتْلِهِمُ ٱلْأَنۢبِيَآءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌۢ بَلْ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿١٥٥﴾ وَبِكُفْرِهِمْ وَقَوْلِهِمْ عَلَىٰ مَرْيَمَ بُهْتَٰنًا عَظِيمًا ﴿١٥٦﴾ وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا ٱلْمَسِيحَ عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ ٱللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ﴾ [النساء: ١٥٥ ـ ١٥٧] إلى غير ذلك من الآيات.

وما دامت هذه هي نظرة البنا إلى علاقة الإسلام بالنّصارى واليهود فلا نعجب حين نقرأ أنّ البنّا أقام علاقات شخصية في مرحلة نضاله السياسي مع بعض الرموز القبطية، حتى إنّه كان يدعو صديقه لويس فانوس ليتحدث معه في جموع الإخوان خلال درسه الأسبوعي كل ثلاثاء...

وكان فانوس يطوف مع البنا في بعض جولاته بأقاليم مصر.. كما أن البنا أشركه مع المحامي وهيب دوس والماروني اللبناني كريم ثابت في اللجنة السياسية المتفرعة عن مكتب إرشاد جماعة الإخوان... ويذكر محمد حامد أبو النصر أنّ بعض الأقباط عرضوا على البنا الانتساب للجماعة باعتبارهم إخواناً مصريين، وقد قُبل أحد الأقباط فعلاً في نادي الجماعة بمدينة طنطا»[1].

وينقل محمد حامد أبو النصر عن البنا أنه طلب منه أن يعلن بمحافظة أسيوط أن هدف دعوته خلق المجتمع المتدين بحيث يتمسك المسلمون بدينهم وكذلك المسيحيون[2].

وفي رسائل البنا تتردد إشارات كثيرة تدل على تبنيه لفكرة التسامح والتساهل مع غير المسلمين، وإشادته بالوحدة الإنسانية، من ذلك قوله في رسالته (نحو النور) عن الإسلام إنه: «قدس الوحدة الإنسانية العامة.. ثم قدس الوحدة الدينية العامة، عندما قضى على التعصب، وفرض على أبنائه الإيمان

---

(١) المولى، سعود، من حسن البنا إلى حزب الوسط، ص٨٢ ـ ٨٣.

(٢) هويدي، فهمي، الصحوة الإسلامية، رؤية نقدية من الداخل، ص١١٣.

بالأديان السماوية جميعاً» ثم قال: «هذا الإسلام الذي بني على هذا المزاج المعتدل والإنصاف البالغ، لا يمكن أن يكون اتباعه سبباً في تمزيق وحدة متصلة، بل بالعكس، إنه أكسب هذه الوحدة صفة القداسة الدينية، بعد أن كانت تستمد قوتها من نص مدني فقط»[1].

ويستمر خطّ مجاملة غير المسلمين واسترضائهم وتصوير الإسلام لهم على ما يحبون ويشتهون، وتعظم الفتنة حين تصدر هذه الدعوة من مشاهير الدعاة وممن لهم كلمة مسموعة عند جماهير المسلمين أمثال الشيخ محمد الغزالي الذي يقول: «إن اختلاف العرب من مسلمين ونصارى، لا يمنع تجمعهم على إعزاز الأمة العربية ورد العدوان عنها، مهما كانت ديانة المهاجم»[2].

ويقول في وصف مؤتمر إسلامي مسيحي عقد في الإسكندرية: «إن إيثار السلام العادل الشريف بين الديانتين وأتباعهما سيطر على جلّ الأعضاء أو عليهم كلهم فيما رأيت»[3].

وينعت الغزالي الأقباط بالأخوة ويصف رئيسهم شنودة بالأخ العزيز[4]. ويدعو في كتابه «الإسلام المفترى عليه» تحت عنوان (دعائم الأخوة العامة) إلى اعتبار الإنسانية كلها أسرة متشابكة الأجزاء، ويقول: «والأخوة المطلقة حقيقة لا معدى عن المناداة بها وحشر الناس تحت لوائها»[5].

وفكرة التآخي هذه بين المسلمين وغيرهم راجت رواجاً كبيراً في أوساط الدعاة، وترددت كثيراً على ألسنتهم استجابة لضغوط الواقع المفروض على المسلمين من قبل الحضارة الغربية المهيمنة، ومن هؤلاء الدعاة الذين يرون أن الكفار إخوة لنا الشيخ يوسف القرضاوي حيث يقول: «أمّا مبدأ الإخاء البشري العام، فقد قرره الإسلام بناء على أنّ البشر جميعاً أبناء رجل واحد وامرأة واحدة»[6].

---

(١) البنا، مجموعة الرسائل، ص٢٠٧.
(٢) الغزالي، ظلام من الغرب، ص٧٨.
(٣) الغزالي، ظلام من الغرب، ص٧٨.
(٤) الغزالي، قذائف الحق، ص٦٤.
(٥) الغزالي، الإسلام المفترى عليه، ص...
(٦) القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، ص٩٠.

وعليه ينادي القرضاوي المسيحيين بصفة الإخوة ويقول: «إذا كان الإخوة المسيحيون يتأذون من هذا المصطلح فليتغير أو يحذف»[1]، ويقول: «ومما لا أنساه ما ذكره لي بعض الإخوة المشاركين وهو نصراني قومي»[2].

ويستدل القرضاوي على جواز وصف غير المسلمين بالإخوة بالآيات التي تنصّ على أنّ أصل الجنس البشري واحد كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ وَخَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا وَبَثَّ مِنۡهُمَا رِجَالٗا كَثِيرٗا وَنِسَآءٗۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِي تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلۡأَرۡحَامَۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيۡكُمۡ رَقِيبٗا ۝١﴾ [النساء: ١].

ويضيف غير القرضاوي من القائلين بجواز مخاطبة غير المسلمين بالإخوة، إلى أدلة الجواز، الآيات التي وصفت بعض الأنبياء بأنهم إخوة لمن أرسلوا إليهم، كقوله تعالى: ﴿وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمۡ هُودٗاۚ﴾ [هود: ٥٠]، ﴿وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمۡ صَٰلِحٗاۚ﴾ [هود: ٦١]، ﴿وَإِلَىٰ مَدۡيَنَ أَخَاهُمۡ شُعَيۡبٗاۚ﴾ [هود: ٨٤][3].

والصواب أن الأُخوَّة وصف خاص بالمسلمين، لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلۡمُؤۡمِنُونَ إِخۡوَةٞ﴾ [الحجرات: ١٠]، حيث حصر الله سبحانه الأُخوَّة في المؤمنين دون غيرهم من الكافرين، يقول ابن كثير: «أي الجميع إخوة في الدين، كما قال رسول الله ﷺ: المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه»[4][5]. ويقول القرطبي مفسراً آية: ﴿إِنَّمَا ٱلۡمُؤۡمِنُونَ إِخۡوَةٞ﴾ أي في الدين والحرمة لا في النسب، فإن أخوة النسب تنقطع بمخالفة الدين وأخوة الدين لا تنقطع بمخالفة النسب[6].

والمتتبع لما صح من أحاديث الرسول ﷺ لا يرى فيها أبداً وصف غير

---

(١) القرضاوي، فتاوى معاصرة ٢/ ٦٦٨.

(٢) القرضاوي، أولويات الحركة الإسلامية، ص١٦٨.

(٣) الحبش، أحمد كفتارو ومنهجه في الإصلاح والتجديد، ص٣٣٨.

(٤) البخاري، كتاب المظالم والغصب، باب لا يظلم المسلم المسلم ولا يسلمه، رقم الحديث ٢٢٦٢، ومسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظلم، رقم الحديث ٤٦٧٧.

(٥) ابن كثير، تفسير ابن كثير ٤/ ٢٢٦.

(٦) القرطبي، تفسير القرطبي ١٦/ ٣٢٢ ـ ٣٢٣.

المسلمين بالإخوة، بل ينحصر فيها وصف الأخوَّة بالمسلمين، وهذا ما جعل العلماء والفقهاء متفقين على أن الأحكام التي رتبتها الأحاديث على من وصفتهم بالإخوة، هي خاصة بالمسلمين كقوله ﷺ: «لا يخطب أحدكم على خطبة أخيه»[1]. ولم يقل أحد منهم إنَّ الكافر يدخل في هذه الأحكام لاشتراكه في الأخوة الإنسانية، وإنما وقع الخلاف بين الفقهاء في دخول الكافر الذمي في تلك الأحكام باعتباره يعيش في أمان المسلمين وذمتهم، ويكون ذكر الأخ في الحديث إنما خُرِّج مخرج الغالب[2].

ومواقف الشيخ القرضاوي تجاه غير المسلمين تتسم بالتسامح والتساهل وتصوير الإسلام بصورة المسالم لهم بل والمحترم لأديانهم، من ذلك قوله: «نحن متفقون ـ أي مع العلمانيين ـ على ضرورة النهوض بالأوطان... ومتفقون على الاعتزاز بالإسلام باعتباره دين الأغلبية، **واحترام الأديان السماوية لغير المسلمين**»[3].

ولا شك أن المقطع الأخير من كلام القرضاوي خطأ بالغ، حتى وإن كان يقصد الدكتور القرضاوي بالأديان السماوية ما كانت عليه قبل التحريف، لأن من يخاطبهم القرضاوي لا يعترفون بأنهم حرفوا أو بدلوا أديانهم السماوية، ويتوهمون من كلام القرضاوي أن الإسلام يحترم ما هم عليه الآن من عقائد ويقرهم عليها، علماً أن أديانهم السماوية حتى لو لم يحرفوها، لا ينفعهم التمسك بها بعد نزول رسالة الإسلام، التي ضمَّت الرسالات كلها ونسختها.

ومن أخطاء الشيخ القرضاوي في هذا المضمار وتهاونه مع الكفار، ما صرح به مؤخراً، من أن حربنا لليهود، ليست من أجل عقيدتهم حيث قال:

---

(١) الترمذي، كتاب النكاح عن رسول الله، باب ما جاء في أن لا يخطب الرجل على خطبة أخيه، رقم الحديث ١٠٥٣، وأبو داود، كتاب النكاح، باب في كراهية أن يخطب الرجل على خطبة أخيه، رقم الحديث ١٧٨٢، وهو حديث صحيح، كما في صحيح الجامع الصغير برقم ٧٦٦٦.

(٢) النووي، شرح مسلم ١٩٨/٩.

(٣) القرضاوي، الإسلام والعلمانية، ص١٠١.

«إننا لم نحاربكم من أجل عقيدتكم اليهودية، ولا عنصريتكم السامية»[1].

إذن من أجل ماذا قاتل المسلمون اليهود ولا زالوا؟ أمن أجل قطعة أرض إذا ما خرجوا منها، فقد انتهت مشكلتهم مع المسلمين وكفى الله المؤمنين القتال[2]؟ أم من أجل أن نحرر البشرية من رجزهم وكفرهم الذي يفرضونه على العالم ونجعل الدين كله له؟ عملاً بقوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ﴾ [الأنفال: ٣٩][3].

ويستمر خط الانحدار والتنازل عن أصول الإسلام وأهدافه الرئيسة إرضاء للكفار، حتى يصل إلى أدنى درجاته عند بعض الاتجاهات والحركات الإسلامية، وتستوي في أهدافها ومقاصدها مع الأحزاب العلمانية والقومية والوطنية وغيرها، ولا تتميز عنها في شيء، وفي هذا يقول راشد الغنوشي: «عندما يصبح العمل الإسلامي هو النضال من أجل الحريات السياسية، ومن أجل تحقيق العدالة الاجتماعية، والنضال من أجل الاستقلال عن المعسكرات الدولية بقدر ما نقترب من أهدافنا... لذا نحن دخلنا الحياة السياسية في تونس من أجل تحقيق الحريات، **وليس من أجل إقامة حكم إسلامي**.. وهذا المطلب هو القاسم المشترك الذي جمعنا مع بقية المعارضة السياسية رغم التناقضات الكبيرة، لكن هناك تعاون وعمل مشترك»[4].

لا أدري أين هي التناقضات بينه وبين سائر الأحزاب العلمانية بعد أن طمأنهم أنه يشاركهم هدف إقامة حكم علماني يحكم بما تمليه أهواء البشر وحماقاتهم، ولا يفكر بإقامة حكم إسلامي مرجعيته شرع الله، خوفاً من أن يصادر هذا الحكم الإسلامي حريات نشر الكفر والإلحاد والإباحية، ويضيف الغنوشي على كلامه السابق قوله: «وحركة البنا اهتمت بالقضية الوطنية والتحرر من الاستعمار بدرجة تفوق الاهتمام بقضية قيام الدولة الإسلامية، حتى إننا

---

(١) البيان، العدد ١٢٤.

(٢) الخراشي، سليمان بن صالح، القرضاوي في الميزان، ص٢١٨.

(٣) وذلك إنما يحصل بأن يدخل اليهود وغيرهم من الكفار في الإسلام، أو يخضعوا لسلطان المسلمين ويقبلوا الدخول في ذمتهم.

(٤) الغنوشي، راشد، محاور إسلامية، ص١٤٣.

نستطيع أن نقول: إن حركة البنا كانت حركة تحرر وطني بالدرجة الأولى»[1].

هكذا تضطرب الموازين عند بعض الدعاة، وتختلط المعايير، وتغشى أصول الإسلام وأهدافه الجليلة سحائب من الغبش والضبابية، حتى يصدق فيهم قول الشاعر:

يقضى على المرء في أيام محنته   حتى يرى حسناً ما ليس بالحسن

وخير من هذا وأعلى منه قوله تعالى: ﴿أَتَسْتَبْدِلُونَ ٱلَّذِى هُوَ أَدْنَىٰ بِٱلَّذِى هُوَ خَيْرٌ﴾ [البقرة: ٦١].

والغنوشي لا يساوره أدنى شك في صواب ما يراه ويدعو إليه، لذلك نراه لا يتوانى عن تقديم نصائحه للحركات الإسلامية أن تتخلى عن تميزها واستعلائها بدينها، وأن تسوي نفسها بكافة الأحزاب والتنظيمات التي أقصت الدين عن الحياة، ويخطّئ من لا يزال يدعو إلى وجوب أن ينضوي الناس جميعاً تحت حكم الإسلام فيقول: «كما أنّ هناك خطأً سياسياً شنيعاً ارتكبته حركة البنا ولا يزال متواصلاً، وهو أن الحركة الإسلامية تقدم نفسها وصياً على المجتمع، وليس طرفاً سياسياً أو فكرياً يستمد مشروعيته من قوة الحجة وإقناع الجماهير ببرامجه.. إن الحركة الإسلامية ما زالت تستنكف بشدة أن تعتبر نفسها كغيرها من بقية الأطراف السياسية ـ شيوعية أو اشتراكية أو ديمقراطية ـ طرفاً في المجتمع»[2].

ويحدد الغنوشي مهمة الحركة الإسلامية على الصعيدين الداخلي والخارجي فيقول: «إن مهمة الفكر في مواجهة العاصفة مزدوجة: فهي من جهة: توسيع أرضية الحوار والتلاقي بين كتائب أمتنا الرافضة التسلط الدولي الصهيوني على مواردنا ومقدساتنا وأفكارنا وأرواحنا، والرافضة قبل ذلك الاستبداد الداخلي والعدوان على حقوق الإنسان، مهما كانت المبررات والعناوين، والحوار والتلاقي في الخارج مع أنصار الحرية وحقوق الإنسان وحرية الشعوب، مهما اختلفت مذاهبهم وأديانهم، فهم حيث كانوا أصدقاؤنا

---

(١) الغنوشي، راشد، محاور إسلامية، ص١٤٣.

(٢) الغنوشي، محاور إسلامية، ص١٤٥.

في الحاضر والمستقبل»[1].

ما أبعد هذا الكلام عن طبيعة ديننا الإسلامي ومقاصده، إذ محور الصراع بنظر الإسلام إنما هو بين الكفر والإيمان، والكفر أساس كل شر ومنبع كل إثم، ومعركة الإسلام هي مع جنس الكفر بمختلف أشكاله وكافة اتجاهاته، سواء كان أصحابه من أنصار الحرية، أم كانوا من أنصار الاستبداد، وليس هناك استبداد وظلم أعظم من رفض الإنسان العبودية لله، وجحوده لحق خالقه، فكيف يعتبر الغنوشي هؤلاء الكفار أصدقاءه؟!

وعلى طريق إزالة الفوارق بين الإسلام وغيره من أنظمة الكفر، وتقريب المسافة وردم الهوة بين الحق والباطل، يمضي الكاتب فهمي هويدي واصفاً مؤتمراً للحوار بين الإسلاميين والعلمانيين فيقول: «الاكتشاف في الأمر: أن الإسلاميين تبينوا أن العلمانيين ليسوا كائنات غريبة تنفث الشر والفتنة والإلحاد»[2]. ثم يمضي في تزيين الكفر وتلميع رموزه فيقول عن المؤتمر: «مثّل العلمانيين فيه أحد علمائنا الأجلاء، هو الدكتور فؤاد زكريا»[3].

ويتابع أحمد كمال أبو المجد مسيرة التقارب بين الإسلام والكفر، وصهر المسلمين وغيرهم في بوتقة الوحدة الوطنية فيقول: «الذين يسرفون في الإلحاح على تميّز الإسلام والمسلمين تميزاً شاملاً مطلقاً، محجوجون بنصوص القرآن الكريم التي تصف أنبياء الله بوصف الإسلام ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ . . .﴾ [آل عمران: ٦١]، وهم محجوجون كذلك بحقيقة وحدة الإنسانية ووحدة مصدر الأديان السماوية، وبأن العهد الذي أخذ بحمل الأمانة، إنما يؤخذ على آدم أبي البشر وعلى بنيه مسلمين وغير مسلمين ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ﴾ [البقرة: ٦١]، والذين يلحون هذا الإلحاح الشديد على اختلاف الإسلام عن كل ما عداه، يمنحون فرصة نادرة للذين يصورون المسلمين كما لو كانوا غرباء على حضارة العصر كلها»[4].

---

(١) الغنوشي، الحريات العامة، ص٢٠.
(٢) هويدي، فهمي، التدين المنقوص، ص٢٦٩.
(٣) المرجع نفسه، ص٢٧٣.
(٤) العربي، العدد ٣٠٢، أحمد أبو المجد، مقال بعنوان: «خمس علامات على طريق الإسلام»، ص٣٣.

هكذا نرى أن غيرة الكاتب على الإسلام، وخوفه عليه يدفعانه إلى المناداة بوحدة الأديان وعدم تمايز الإسلام عنها!!

وينضم إلى القافلة الساعية إلى توحيد الأديان وإزالة الحواجز بين الإسلام وغيره، الشيخ عبد الله العلايلي ويقول: «جوهر هذا الدين في غايته العليا هو الملائمة والموائمة بين الديانات جميعاً ونبذ الفرقة»[1].

وينصح الكاتب فتحي عثمان المسلمين وقادة الحركات الإسلامية أن يتلاقوا مع العاملين للمصلحة الوطنية فيقول: «وحري بالمسلمين في القرن الجديد، وقادة الحركات الإسلامية منهم بوجه الخاص، أن يتوصلوا إلى صيغ لملاءمة التعامل مع العاملين على أساس المصلحة الوطنية»[2].

ويدعو الكاتب محمد سليم العوا إلى التعاون بين البشر وإرجاع أمر العقائد والأديان إلى الله يحكم فيها يوم القيامة فيقول: «لأن عقيدتنا الإسلامية تقول بأنه من المفروض على أهل الأديان كلهم أن يتعاونوا على عمارة الأرض، وأن يتركوا اختلافاتهم العقدية إلى الله ﷻ ليحكم بينهم يوم القيامة»[3].

ويقول: «ومن واجبات الوقت، وأولويات الحركة، السعي إلى تحالف بين كل المؤمنين بالمطلق والدين والإنسان، في مواجهة تيار المادية الصراعية والعلمانية الكاسح، وأنه في ظل التمايز الذي حدث في المؤتمر لا بد من إدراك جوهر الصراع، على أنه ليس بين الإسلام والغرب المسيحي، بل بين الإسلام والمسيحية من ناحية ومعهما كل أصحاب المبادئ والأخلاق المطلقة، وبين النسبية المترفة والعلمانية المطلقة والمادية اللاإنسانية»[4].

ويشيد البوطي بالرابطة الوطنية، ويقرب بين الإسلام وسائر الاتجاهات

---

(١) العلايلي، عبد الله، أين الخطأ، ص١٠٧.

(٢) العربي، العدد ٣٦٧، فتحي عثمان، ص٢١.

(٣) الأمان، العدد ٤٠٤، حوار مع محمد سليم العوا بعنوان: «أدعو إلى الرد على مدعي الاجتهاد وليس الحجر على أفكارهم»، ص٧.

(٤) العوا، الفقه الإسلامي في طريق التجديد، ص٢١٧.

العروبية العلمانية فيقول: «إن الإسلام في الواقع الملموس هو القدر المشترك الذي يجب أن يجمع بين أعضاء هذه الجبهة ـ يعني الجبهة الوطنية التقدمية في سوريا ـ إن لم يكن عن قناعة دينية، فبالانتماء التاريخي والحضاري والقومي تماماً كالهوية المشتركة المتمثلة في انتسابهم جميعاً إلى هذا القطر الإسلامي العربي العتيد»[1].

وأختم هذا البحث بالتأكيد على أن غاية الإسلام أن يتميز الإسلام عن غيره، وأن يفرق بين الحق والباطل، وأن تستبين سبيل المؤمنين عن سبيل المجرمين، قال تعالى: ﴿لِيَمِيزَ ٱللَّهُ ٱلْخَبِيثَ مِنَ ٱلطَّيِّبِ وَيَجْعَلَ ٱلْخَبِيثَ بَعْضَهُۥ عَلَىٰ بَعْضٍ فَيَرْكُمَهُۥ جَمِيعًا﴾ [الأنفال: ٣٧]. وقال أيضاً: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْآيَٰتِ وَلِتَسْتَبِينَ سَبِيلُ ٱلْمُجْرِمِينَ ۝٥٥﴾ [الأنعام: ٥٥].

والنبي ﷺ أمره ربه أن يخاطب أهل الكتاب ويدعوهم إلى كلمة سواء أن يؤمنوا بالله ورسوله ولا يتخذ بعضهم بعضاً أرباباً من دون الله، ولم يأمره أن يتقارب معهم، ولم يعقد ﷺ مؤتمراً للتقريب مع اليهود أو النصارى أو لإقامة أسس جديدة للتعاون والتفاهم وإزالة الأحقاد والعداوات والإحن، وخدمة المصلحة الوطنية، كما أنه لم يسع إلى تكوين نهضة قومية عربية يجتمع فيها المسلم العربي إلى جوار الوطني العربي إلى جوار النصراني العربي، بل لقد بدأ ﷺ بحرب العرب المشركين قبل غيرهم، كما أن تجارب التاريخ تثبت أن فكرة التقارب خدعة من اليهود والنصارى لشغل المسلمين عن العمل الجاد[2].

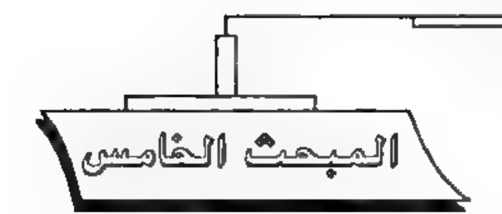
فالمطلوب أن يستمر المسلمون في دعوة غيرهم إلى الإسلام، دين الله الحق، وأن يجادلوا بالتي هي أحسن، وأن يسعوا لنشر هذا الدين في أرجاء المعمورة، وأن يقاتلوا كل من يقف في وجه الدعوة ويمنع انتشارها، حتى ترفع الفتنة عن الناس ويتمكن من أراد أن يدخل في الإسلام من دخوله دون خوف من أحد.

❀ ❀ ❀

---

(١) البوطي، الجهاد في الإسلام، ص٦٦.

(٢) العودة، سلمان، حوار هادئ مع محمد الغزالي، ص٣٧.



المبحث الخامس

التساهل مع الفرق الضالة، والسعي للتوحد معها

تقدم معنا أن افتراق الأمة الإسلامية إلى ثلاث وسبعين فرقة قدر قضاه الله سبحانه ولا مناص من تحققه، وتبين لنا أن فرقة واحدة تتمسك بما كان عليه الرسول ﷺ وأصحابه قولاً وفهماً وعملاً هي الناجية، وسائر الفرق من أهل النار، وقد حذر النبي ﷺ من السير مع فرق الضلال، وأمر بالتمسك بسنته وسنة صحابته والعض عليها بالنواجذ، ونص على بعض تلك الفرق وذكر سماتها وصفات أصحابها فقد قال ﷺ: «سيخرج قوم آخر الزمان، أحداث الأسنان، سفهاء الأحلام، يقولون من خير قول البرية، لا يجاوز إيمانهم حناجرهم، يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية، فأينما لقيتموهم فاقتلوهم، فإن في قتلهم أجراً لمن قتلهم يوم القيامة»[(١)]. مع أنهم من أشد الناس اجتهاداً في العبادة كما جاء في بعض الروايات: «يحقر أحدكم صلاته مع صلاتهم وصيامه مع صيامهم»[(٢)].

واستمر السلف يحذرون من أهل البدع والأهواء، وينهون عن مجالستهم وتوقيرهم والسماع منهم، قال البخاري: «لا أبالي أصليت خلف الجهمي أو الرافضي، أو صليت خلف اليهودي والنصراني، ولا يسلم عليهم، ولا يعادون، ولا ينكحون، ولا يشهدون، ولا تؤكل ذبائحهم»[(٣)].

إذن فلا يجوز أن ننخدع بالشعارات التي تحمل اسم الإسلام، حتى يتحقق من موقف حامليها من أصول هذا الدين والمتمثلة في كتاب الله وسنة

---

(١) البخاري، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب قتل الخوارج والملحدين بعد إقامة الحجة عليهم، رقم الحديث ٦٤١٨.

(٢) البخاري، كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، رقم الحديث ٣٣٤١.

(٣) البخاري، خلق أفعال العباد، ص١٢.

رسوله ﷺ، ومدى التزامهم السير على منهج الرسول ﷺ وأصحابه، ولا يجوز أن تغرنا الدعوات إلى وحدة الكلمة ما لم تكن هذه الوحدة قائمةً على كلمة التوحيد.

لكن هذا المنهج لم يرق لدعاة التجديد العصراني، ورأوا فيه تعصباً وضيق أفق، فدعوا إلى وحدة بين كل المنتسبين إلى الإسلام، وإلى تناسي الخلافات بينهم ولو كانت في أصل الدين، وأنه يكفينا أن نجتمع على كلمة لا إله إلا الله محمد رسول الله بصرف النظر عما يفهمه كل فريق من هاتين الشهادتين.

ولا عجب في موقف العصرانيين هذا لأنهم دعوا إلى تقارب البشرية كلها، واللقاء على جوامع مشتركة بينها بمعزل عما تمليه العقائد والأديان، فمن باب أولى أن يدعوا إلى وحدة المنتسبين إلى الدين الواحد.

وقد تقدم معنا تمجيد العديد من دعاة التجديد العصراني للمعتزلة والإشادة بهم والتباكي على انقراضهم، ولكن حيث إن المعتزلة لم يعد لها وجود في عصرنا الحاضر على شكل جماعة تحمل اسمها ـ وإن كانت أفكارها لا تزال في أوج قوتها، ومنطلقاتها منتشرة ومبثوثة على امتداد الساحة الإسلامية ـ وحيث إن أبرز فرقة تعايش أهل السنة في بلاد الإسلام هي فرقة الشيعة الاثني عشرية، وقد انتعشت وأصبح لها شأن بعد قيام دولتها في إيران، فإن دعاة التجديد العصراني والمتأثرين بهم قد توجه همهم إليها وملؤوا الساحة الفكرية بخطبهم وكتاباتهم الداعية إلى التقارب بين الشيعة والتوحد معهم، ولعل من أوائل من حمل فكرة المقاربات بين الفرق الإسلامية هو الشيخ حسن البنا حيث أسس داراً للتقريب بين المذاهب في القاهرة مع الشيخ الشيعي محمد تقي الدين قمي[١]، وكان يهون من شأن الخلاف مع الشيعة ويرى أنه كالخلاف بين المذاهب الأربعة السنية، يقول عمر التلمساني: «وسألناه ـ يعني البنا ـ يوماً عن مدى الخلاف بين أهل السنة والشيعة، فنهانا عن الدخول في مثل هذه المسائل الشائكة التي لا تليق بالمسلمين أن يشغلوا أنفسهم بها، والمسلمون على ما

---

(١) المولى، سعود، من حسن البنا إلى حزب الوسط، ص٧٩.

نرى من تنابذ يعمل أعداء الإسلام على إشعال ناره، قلنا لفضيلته: نحن لا نسأل عن هذا للتعصب أو توسعة لهوة الخلاف بين المسلمين، ولكننا نسأل للعلم، فقال: اعلموا أن أهل السنة والشيعة مسلمون تجمعهم كلمة لا إله إلا الله محمداً رسول الله، وهذا أصل العقيدة، والسنة والشيعة فيه سواء، وعلى التقاء، أما الخلاف بينهما فهو في أمور من الممكن التقريب فيها.. والفروقات تشبه على التقريب ما بين المذاهب الأربعة عند أهل السنة»[1].

ويردد الشيخ محمد الغزالي الكلام نفسه ويقول: «إن الشيعة لا يفترقون عن الجمهور في اعتماد الأصول التي شرحناها وبعدما سكنت فتن النزاع على الخلافة، والشقاق حول شخص الخليفة أصبح من العبث بقاء هذا التفرق، وأصبح كلام الشيعة لا يزيد عن كلام أي مذهب إسلامي في فقه الأصول والفروع»[2].

ويتبنى الشيخ يوسف القرضاوي الموقف نفسه ويرى أن الخلاف بين أهل السنة والشيعة منحصر في مسألة الخلافة ويقول: «إن منبع الخلاف بين السنة والشيعة هو موضوع الخلافة، ومن أحق بها بعد رسول الله ﷺ، فهو خلاف على أمور انتهت تاريخياً، وأفضى المختلفون فيها إلى ربهم، ومردهم إلى الله، أما الشيء الباقي وراء هذا كله، فهو القرآن الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه»[3]. وعليه فإن الدكتور القرضاوي يدعو إلى تناسي الخلافات التاريخية القديمة، والإقلاع عن إثارة المسائل التي افترقت الأمة بسببها إلى فرق متعددة، ويقول: «نريد من الفكر الجديد أن يهيل التراب على المشكلات التاريخية التي شغلت الفكر الإسلامي في وقت من الأوقات»[4].

ومن أشد المتحمسين لتوحيد السنة والشيعة الشيخ أحمد كفتارو، ففي كلمة ألقاها بجامعة طهران قال: «إذا كانت السنة هي العمل بكتاب الله وسنة

---

(١) المولى، سعود، من حسن البنا إلى حزب الوسط، ص٨٠.

(٢) الغزالي، محمد، ليس من الإسلام، ص٦٤.

(٣) القرضاوي، يوسف، الخصائص العامة للإسلام، ص٢٠٩.

(٤) القرضاوي، أولويات الحركة الإسلامية، ص١٠٠.

رسول الله فكلنا سنة، ومسلم لا يلتزم السنة فليس بمسلم، وإذا كانت الشيعة هي محبة أهل بيت رسول الله والانتصار لهم فكلنا شيعة، ومسلم لا يتشيع فليس بمسلم، وإذا كانت السنة والشيعة أسماء نتسمى بها فتفرق جماعتنا وتهدم وحدتها فنحن نبرأ إلى الله تعالى من ذلك كله»[1].

ولم تقتصر دعوة الشيخ كفتارو على توحد السنة والشيعة بل تجاوزتها إلى الدروز والإسماعيلية والبهرة وغيرهم من الفرق الباطنية، وقصد في سبيل ذلك الهند ومعاقلهم الجبلية في بلاد الشام[2]، وكان يتبرم ويغتاظ جداً من الفتاوى التي تكفرهم وتضللهم، وكانت إحدى أمانيه الغالية العزيزة على قلبه جمع كل المنتسبين إلى الإسلام وتوحيدهم في جماعة واحدة، وقد أعلن هذه الأمنية مراراً بقوله: «أتمنى أن يوفقني الله لعقد مؤتمر إسلامي جامع يكون شعاره قول الله ﷻ: ﴿وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَنْ أَلْقَىٰٓ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَٰمَ لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾ [النساء: ٩٤]»[3].

وممن تمنى هذه الأماني الشيخ عبد الله العلايلي حيث قال: «وأذكر أنني دعوت فيها لا إلى التقريب وكانت له جماعته بل إلى صهرها في بوتقة واحدة»[4].

والحقيقة أن دعوة التقريب بين أهل السنة وغيرهم من سائر الفرق بحجة أن الكل يدعي الإسلام تعتبر غاية في السذاجة والسطحية، وأصحابها واهمون وَهْماً كبيراً، لأنها غفلة أي غفلة السعي لجمْع التناقضات والتوفيق بينها، والواقع العلمي والعملي يثبت استحالة هذه الدعوة اللهم إلا أن يتخلى الجميع عن عقائدهم ومبادئهم، أما الواقع العلمي فالنبي ﷺ أخبر بهذا الافتراق وفصّل فيه، فرقة واحدة على الحق وسائر الفرق فرق زيغ وضلال مصيرها الهلاك والنار، ولم يهوّن من شأن الخلاف، ولم يجامل المنحرفين عن سنته وسنة صحابته، ولم يدع إلى أن يقبل كل فريق الفريق الآخر على ما هو عليه، وينصهر الجميع في بوتقة واحدة مع أنه أشد الناس حرصاً على توحد

---

(١) الحبش، محمد، الشيخ أحمد كفتارو ومنهجه في الإصلاح والتجديد، ص١٥٨.
(٢) المرجع نفسه، ص٣١٧.
(٣) الحبش، محمد، الشيخ أحمد كفتارو، ومنهجه في الإصلاح والتجديد، ص٣١٩.
(٤) العلايلي، أين الخطأ، ص٩٧.

المسلمين، وأعظم غيرة من كل أدعياء الغيرة على الوحدة الإسلامية، ومجرد ادعاء الإسلام والنطق بشهادة التوحيد دون العمل بمقتضاها، لا يعني أن الشخص أصبح من زمرة أهل الإيمان والتوحيد، إذ هناك نواقض للإسلام وخوارم للتوحيد يشترط في المسلم عدم الوقوع فيها، وإلا خرج من الإسلام ولو ادعى أنه لا يزال مسلماً وأنه يشهد أن لا إله إلا الله.

والمتأمل في واقع الفرق المنحرفة يجد أنها إما قد نقضت أصل التوحيد كالفرق الباطنية التي ناقضت أصول الإسلام ومعتقداته القطعية، وإما أن تكون قد أخلت به خللاً كبيراً وانحرفت عنه انحرافاً بعيداً، وأحدثت في الدين أصولاً لا تمت إليه بصلة كالخوارج والمعتزلة والجهمية والمرجئة والشيعة، فالواجب دعوتها للعودة إلى هدي الإسلام وسنة الرسول ﷺ وصحابته رضوان الله عليهم، الذين اؤتمنوا على إبلاغ الدين وزكاهم في ذلك الله ورسوله ﷺ.

وأما الواقع العملي فمع كثرة الدعوات إلى الوحدة الإسلامية، وضخامة الجهود المبذولة، ووفرة المؤتمرات واللقاءات والاجتماعات في سبيل ذلك، إلا أنها لم تأت بأي نتيجة، ولم يحدث أنه بفضل هذه المؤتمرات وبركة تلك المجاملات والتنازلات، تركت الفرق الباطنية باطنيتها أو تغيرت نظرة الشيعة نحو أصحاب رسول الله ﷺ، أو تخلت عن رفع الأئمة إلى مقام الألوهية وادعاء أنهم يعلمون الغيب ويتصرفون في الكون، والتعلق بهم واللجوء إليهم عند نزول الكربات والوقوع في الملمات، بل الذي حدث هو العكس تماماً، حيث افتتن العديد من أهل السنة بما عند تلك الفرق من شعارات خداعة ودعايات براقة، وظن أن الحق والصواب بجانب تلك الفرق، ولم يجد من دعاة الوحدة الإسلامية من يرشده إلى الهدى والنور.



الفصل الرابع

التجديد في ميدان أصول الفقه

وفيه تمهيد وخمسة مباحث:

المبحث الأول: وضع شروط للعمل بالنصوص.

المبحث الثاني: تقديم المصلحة على النص.

المبحث الثالث: الاكتفاء بمقاصد النصوص وروحها دون أحكامها التفصيلية.

المبحث الرابع: تفسيرهم الإجماع بالاستفتاء الشعبي والجرأة على مخالفته.

المبحث الخامس: التحلل من ضوابط القياس وشروطه.

تمهيد

عرف دعاة التجديد العصراني أن تطويع الشريعة الإسلامية، وإخضاع أحكامها لتتلاءم مع المفاهيم العصرية السائدة، لن يمرّ بسهولة ولن يحظى بالقبول ما لم يستند على حجج، ويرتكز إلى أصول وقواعد، وحيث إن قواعد علم أصول الفقه التي استقر عليها فقه الشريعة لا يلبي طموحات دعاة التجديد العصراني، بل يقف عقبة في وجه مشاريعهم التطويرية، لذا أعلنوا منذ البداية ثورتهم عليه، واتهموه بالجمود وعدم القدرة على الوفاء بما يقتضيه تطور الزمان، ودعوا إلى فتح باب الاجتهاد فيه، لكن لا بمعنى الاجتهاد المعهود استنباطاً من النصوص، وإظهاراً لحكم الله، بل اجتهاد لتخطي النصوص، وتجاوز أحكامها الشرعية[1].

ولعل الفيلسوف محمد إقبال من أوائل من فتح باب الاجتهاد في أصول الفقه على الطريقة العصرية، فقد ناقش في كتابه «**تجديد الفكر الديني في الإسلام**» مصادر التشريع الأصلية: (القرآن، والسنة، والإجماع، والقياس)، وقال: «إن ما ينادي به الجيل الحاضر من أحرار الفكر في الإسلام، من تفسير أصول المبادئ التشريعية تفسيراً جديداً، على ضوء تجاربهم وعلى هدي ما تقلب على حياة العصر من أحوال متغايرة، هو رأي له ما يسوّغه كل التسويغ»[2].

ثم تعاقبت صيحات التجديد عند العديد من دعاة التجديد العصراني، وفي هذا يقول أحمد كمال أبو المجد: «الاجتهاد الذي نحتاج إليه اليوم،

(١) البيان، العدد ١٤٦، محمد حامد الناصر، مقال بعنوان: «موقف العصرانيين من الفقه وأصوله»، ص١١٢.

(٢) سعيد، بسطامي محمد، مفهوم تجديد الدين، ص٢٤٠.

ويحتاج إليه المسلمون ليس اجتهاداً في الفروع وحدها، وإنما هو اجتهاد في الأصول كذلك، وكم من مسألة تواجه المسلمين اليوم، فإذا بحثوها وأعملوا الجهد طلباً لحكم الإسلام فيها، أفضى بهم بحثهم إلى وقفة مع الأصول، وليس ما تردده الكثرة الغالبة من المعاصرين من امتناع الاجتهاد في الأصول إلا التزاماً بما لا يلزم، وتقصيراً في بذل الجهد بحثاً عما ينفع الناس، وما نقلته هذه الكثرة من كلام الإمام الشاطبي في كتاب «**الموافقات**» من أن أصول الشريعة كلها قطعية، ومن ثم فلا يسوغ الاجتهاد في شأنها، يحتاج إلى وقفة تأمل ومراجعة»[1].

لكنَّ أشد دعاة التجديد العصراني حماسة في الدعوة لتجديد أصول الفقه هو الدكتور حسن الترابي، الذي ألف كتاباً أسماه «**تجديد أصول الفقه**»، نسف فيه أصول الفقه من أساسه وذلك لأنه كما يصفه الترابي: «علم الأصول التقليدي الذي نلتمس فيه الهداية لم يعد مناسباً للوفاء بحاجتنا المعاصرة حق الوفاء، لأنه مطبوع بأثر الظروف التاريخية التي نشأ فيها، بل بطبيعة القضايا الفقهية التي كان يتوجه إليها البحث الفقهي»[2].

فالترابي منذ البداية يتعاطى مع أصول الفقه على ضوء نظرته التطويرية للدين كله، فهو يرى أن علم أصول الفقه محكوم بتطور الحياة وتبدل صورها، وكأن العلماء الذين أصَّلوا للفقه ووضعوا قواعد الاستنباط، قد استنبطوا قواعدهم من تجارب الناس وأنماط حياتهم، وقصدوا تلبية حاجاتهم، والاستجابة لأعرافهم وعاداتهم، وكأن مهمة الأصولي والفقيه هي تفصيل الأحكام المناسبة لطلبات الناس والملبية لرغباتهم، وكأن مهمة الدين هي منح تصرفات الناس وأعمالهم شهادة تزكية وشرعية اعتراف.

والحق أن هذا الدين نزل لإصلاح واقع الناس الفاسد، وترقيته وتحويله إلى واقع حسن تحكمه شريعة الله ولا يحكم هو شريعة الله.

---

(١) العربي، العدد ٢٢٢، سنة ١٩٧٧م، أحمد كمال أبو المجد، مقال بعنوان: «مواجهة مع عناصر الجمود في الفكر الإسلامي المعاصر»، ص١٨.

(٢) الترابي، تجديد أصول الفقه، ص١٣.

وكان هَمُّ الفقهاء والأصوليين منصرفاً بالكامل، إلى تعبيد الناس لربهم، عبر التأمل في نصوص الشريعة وتطبيقات الرسول ﷺ والصحابة لها، ثم استنباط الأحكام الشرعية التي تدل عليها، وقد تتبع الأصوليون مئات النصوص من الكتاب والسنة، واستقرأوا فهم الرسول ﷺ وصحابته لها، ونظروا في ظروفها وملابستها، وقارنوا بين ما يبدو عليه التعارض منها، واستعانوا بقواعد اللغة العربية وأساليب العرب في الكلام والفهم والاستنباط، حتى أخرجوا لنا مبادئ وقواعد علم أصول الفقه، الذي يعد بحق من أعظم مفاخر المسلمين على سائر الشعوب والأمم، وهي قواعد ومبادئ منضبطة مستقرة وشاملة، ولا يغير فيها تطور الحياة من البدائية إلى الآلية، ولا تحول المجتمعات من مجتمعات زراعية إلى مجتمعات صناعية، ولا أثر للتكنولوجيا وارتياد الفضاء على صيغ الأمر والنهي، ودلالة العام والخاص، والمطلق والمقيد، ولا على استخراج الأحكام من آية أو حديث أو قياس على نص أو إجماع.

ولا تضيف الحياة المعاصرة مقاصد غير المقاصد التي استهدفتها الشريعة[1]، ولكن الترابي لا يسلم بما تقدم، ويصر على أنه: «لم تعد بعد صور الأحكام التي كانت تمثل الحق في معيار الدين منذ ألف سنة تحقق مقتضى الدين اليوم، ولا توافي المقاصد التي يتوخاها، لأن الإمكانات قد تبدلت، وأسباب الحياة قد تطورت، والنتائج التي تترتب على إمضاء حكم بصورته السالفة قد انقلبت انقلاباً تاماً»[2].

ولذلك فهو يدعو إلى إنشاء أصول جديدة للفقه مرتبط بظروف الناس ومحكوم بتطور الحياة، بحيث يتبدل ويتطور تبعاً لتبدل الزمان وتطوره[3]، وذلك على النقيض مما هو معروف بداهة من ثبات الأصول وخضوع الفروع والجزئيات للأصول والثوابت، ويشاطر حسن حنفي الترابي في إعادة بناء علم أصول الفقه بطريقة معكوسة، تخضع فيها الثوابت للمتغيرات، وفي هذا يقول: «ففي تقديري هنا واقع ومصالح مرسلة، وبالتالي أنا أقلب هذه الأدلة، فأبدأ

---

(١) العقاد، الخواص، الاجتهاد والتجديد في الشريعة الإسلامية، ص٢٥١.
(٢) الترابي، تجديد أصول الفقه، ص٩٠.
(٣) الترابي، تجديد أصول الفقه، ص٢١.

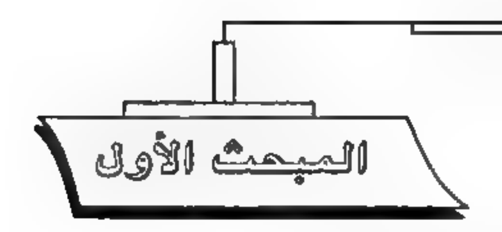
بالاجتهاد وبالرؤية المباشرة وبالواقع، إن لم أجد ضالتي عليّ بالإجماع، إجماع الناس، والقرآن سيكون معي، والإحساس بالناس وبالواقع والملابسات والتاريخ هي التي تجعلني قادراً على أن أعيد بناء علم أصول الفقه، حتى أعطي للناس الجرأة على الاجتهاد والتشريع»[1].

وقد طاولت أيدي دعاة التجديد العصراني العديد من مباحث علم أصول الفقه، وعبثت بها عبثاً شديداً، غيّر من حقيقتها وفرّغها من محتواها، وسأتناول فيما يلي أهم تلك المباحث التي تعرضت لتحريفات العصرانيين.



---

(١) الميلي، محسن، ظاهرة اليسار الإسلامي، ص٦٦.



وضع شروط للعمل بالنصوص

○ تميهد:

لم يكن صحابة رسول الله ﷺ والتابعون لهم بإحسان يشترطون للعمل بسنة رسول الله ﷺ أكثر من التثبت من صحتها، وعدم وجود ناسخ لها، ثم يبادرون إلى العمل بمقتضاها دون نظر إلى قضية قطعيتها وظنيتها، ودون تفريق بين الأحكام والعقائد، وبين كونها في باب العبادات أو في باب المعاملات، أو في مجال الأحكام الدستورية أو غير الدستورية، وبين ما كان متعلقاً منها بشأن الدين أو بشأن الدنيا ودون تفريق بين أحكام تستسيغها العقول وأخرى لا تستسيغها، وكانت هذه النصوص الصحيحة هي محور عمل الأصولي والفقيه يدور معها حيث دارت، يتحاكم إليها ولا يحاكمها إلى مناهج عقلية أو أهواء مسبقة، وقد مر معنا تفصيل هذا الأمر في مبحث التجديد وخبر الآحاد.

إلّا أن دعاة التجديد العصراني الذين يمكن وصفهم بحق أنهم أعداء السنن عكسوا منهج السلف السابق، وأخذوا يحاكمون النصوص إلى مقرراتهم وتصوراتهم السابقة ويعملون على محاصرتها، وتوقيف العمل بها، وتأويل دلالاتها ومعارضتها بشتى أنواع المعارضات حتى تسلم لهم اجتهاداتهم، ويسهل على الناس قبول فتاويهم الغريبة الشاذة، وفيما يلي عرض لأهم اجتهاداتهم الأصولية لمحاصرة النصوص وتضييق العمل بها:

○ أ ـ اشتراط التواتر في مسائل العقيدة:

سبق أن خلصنا في مبحث التجديد وخبر الآحاد إلى أن مذهب السلف عدم التفريق بين الآحاد والمتواتر في باب الاعتقاد، وأنهم كانوا يتلقون الأخبار كلها متواترها وآحادها بالتسليم والقبول في كل مسائل الدين العلمية

والعملية من غير فرق، ولم يحدث التفريق بين المتواتر والآحاد وقبول الأول دون الثاني في باب الاعتقاد، إلا بعد دخول علم الكلام والمنطق والفلسفة على المسلمين، فاشترط جماعة من المتكلمين والأصوليين التواتر في العقيدة، وردوا أحاديث الآحاد المتضمنة لشيء من أمور العقيدة.

وقد تابع دعاة التجديد العصري أسلافهم المتكلمين، وردوا خبر الواحد في شؤون الغيب والاعتقاد، واشترطوا فيها التواتر، يقول محمد عبده: «وأما ما ورد في حديث مريم وعيسى من أن الشيطان لم يمسهما[(١)]، وحديث إسلام شيطان النبي ﷺ[(٢)]، وحديث إزالة حظ الشيطان من قلبه[(٣)]، فهو من الأخبار الظنية لأنه من رواية الآحاد، ولما كان موضوعها عالم الغيب والإيمان بالغيب من قسم العقائد، وهي لا يؤخذ فيها بالظن لقوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾ [النجم: ٢٨]، كنا غير مكلفين بمضمون الأحاديث في عقائدنا»[(٤)].

ويقول محمود أبو رية: «كان الأستاذ الإمام محمد عبده لا يأخذ بحديث الآحاد مهما بلغت درجته من الصحة في نظر المحدثين، إذا ما خالف العقل أو القرآن أو العلم»[(٥)].

ويقول الشيخ محمود شلتوت: «العقيدة لا تثبت إلا بنص قطعي في وروده ودلالته»[(٦)].

ويقول الشيخ محمد الغزالي: «الآحاد يفيد الظن... وكون أحاديث الآحاد لا تستقل بإنشاء عقيدة هذا أيضاً موجود عندنا، لأن العقائد تؤخذ من اليقينيات، ويساعد حديث الآحاد في التفسير لما أجمل أو أغمض، ولكن

---

(١) البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، باب قول الله تعالى: ﴿وَٱذْكُرْ فِى ٱلْكِتَٰبِ مَرْيَمَ﴾، رقم الحديث ٣١٧٧، ومسلم، كتاب الفضائل، باب فضائل عيسى، رقم الحديث ٤٣٦٤.

(٢) مسلم، كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب تحريش الشيطان، رقم الحديث ٥٠٣٤.

(٣) مسلم، كتاب الإيمان، باب الإسراء برسول الله إلى السموات، رقم الحديث ٢٣٦.

(٤) عبده، محمد، تفسير المنار ٣/٢٩٢.

(٥) أبو رية، محمود، أضواء على السنة النبوية، ص٢٥٩.

(٦) شلتوت، محمود، الإسلام عقيدة وشريعة، ص٦٠.

لإنشاء عقيدة لا»[1]. وحيث إننا قدمنا الرد على أصحاب هذا الرأي عند الحديث عن خبر الآحاد فنستغني بذلك عن إعادته.

○ ب ـ اشتراط التواتر في الأحكام الدستورية:

لم يكتف دعاة التجديد العصراني بما أحدثه المتكلمون من اشتراط التواتر في مسائل الغيب والعقيدة، بل أحدثوا أصلاً جديداً لم يسبقهم إليه أحد فاشترطوا التواتر لقبول الأحكام في ميدان التشريعات الدستورية، وذلك تمهيداً لقبول القوانين الوضعية، حيث إن الأعم الأغلب من أحكام الشريعة مأخوذ من أحاديث الآحاد، والأحكام المأخوذة من المتواتر قليلة جداً، ولم يتوقف دعاة التجديد العصراني عند حد اشتراط التواتر، بل أضافوا إلى ذلك اشتراط أن تكون دلالتها قطعية، لأن الدليل من القرآن أو السنة المتواترة وإن كان قطعي الثبوت إلا أنه قد لا يكون قطعي الدلالة، فلا يؤخذ به في هذه الحالة حتى يكون قطعي الثبوت والدلالة، يقول الغنوشي في هذا: «الإطار القانوني والعقائدي والأخلاقي للدولة الإسلامية يمكن إجماله في كلمة واحدة النص، أي نص الوحي ـ كتاباً وسنة ـ قطعي الورود والدلالة وهو الدستور الأعلى للدولة الإسلامية»[2]. ويعبر عن هذا المعنى في موضع آخر بعبارة مشابهة فيشترط في الأحكام الدستورية أن تكون «واردة في القرآن بشكل واضح لا التباس فيه، أو في السنة التشريعية بنصوص واضحة المعنى قطعية السند»[3]، وينقل رأي الباحث الدستوري عبد الحميد متولي مستحسناً له، والذي يشترط أكثر من راوٍ لقبول الحديث في مباحث القانون الدستوري، ثم يذكر أن لأستاذه حسن الترابي رأياً أشد من ذلك حيث يشترط التواتر لقبول الأخبار في مجال القانون الدستوري[4].

ويميل الشيخ شلتوت إلى أن الحدود لا تثبت بطريق الآحاد، فيقول بعد

---

(١) جريدة المسلمون، السنة السادسة، العدد ٢٧٦، ص١١.

(٢) الغنوشي، راشد، الحريات العامة في الإسلام، ص٩٧.

(٣) الغنوشي، راشد، الحريات العامة في الإسلام، ص٢٥.

(٤) الغنوشي، راشد، الحريات العامة في الإسلام، ص٢٥.

أن يستعرض أقوال العلماء بشأن عقوبة المرتد: «وقد يتغيّر وجه النظر في المسألة إذا لوحظ أن كثيراً من العلماء يرى أن الحدود لا تثبت بحديث الآحاد»[1].

ويرى أحمد كمال أبو المجد أن التواتر ليس مشروطاً للأحكام الدستورية فقط بل في الشريعة كلها، وفي هذا يقول: «الشريعة هي الجزء الثابت من أحكام الإسلام، الثابت في النصوص القطعية في ورودها ودلالتها»[2]، ويتابع الشيخ عبد الله العلايلي زملاءه المجددين، ويشرح رأيه بجرأة نادرة فيقول: «إني في الواقع لا أقول ولا أعتد إلا بالتنزيل الكريم، وبالمشهور من الحديث الذي في قوة المتواتر، وبالمنطق الفقهي الشامل لعلوم الخلاف والأصول والاستدلال، وما عدا ذلك لا أرتفع أو أرقى به عن مقام الاستئناس إلى مقام الحجية لأكون قويماً لحاً أو صميماً مع الإسلام العملي الصحيح»[3].

ويقول في موضع آخر: «في العبادات ينبغي الأخذ بالقرآن وما صح من الحديث، وفي المعاملات يؤخذ بالقرآن وحده ويستأنس بالحديث فقط»[4]، ويحتج لهذا التفريق بالمأثور الشائع «أنتم أعلم بأمور دنياكم»[5]، وهكذا تتحول الشريعة إلى مجموعة من القواعد العامة والمبادئ الإجمالية وتتقلص إلى جملة قيم ومثل فضفاضة، يشكلها دعاة التجديد العصراني بما يتفق وتقلبات الزمان، ويتناسب وأهواء عبّاد المادة.

○ ج ـ قبول السنة العملية دون القولية:

ذهب بعض العصرانيين إلى التفريق بين السنن القولية والسنن العملية،

---

(١) شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، ص٢١٨.

(٢) العربي، العدد ٢٢٢، سنة ١٩٧٧م، أحمد كمال أبو المجد، مقال بعنوان: «مواجهة مع عناصر الجمود في الفكر الإسلامي المعاصر»، ص١٨.

(٣) العلايلي، أين الخطأ، ص١٩.

(٤) العلايلي، أين الخطأ، ص١٠٨.

(٥) مسلم، كتاب الفضائل، باب وجوب امتثال ما قاله شرعاً دون ما ذكره من معايش، رقم الحديث ٤٣٥٨.

وادعى أن العمل إنما يكون بالسنن العملية، دون القولية، يقول رشيد رضا: «إن سننه التي يجب أن تكون أصل القدوة، هي ما كان عليه هو وأصحابه عملاً وسيرة فلا تتوقف على الأحاديث القولية»[١].

ويقول في موضع آخر: «فالعمدة في الدين هو القرآن وسنن الرسول المتواترة وهي السنن العملية، كصفة الصلاة والمناسك مثلاً وبعض الأحاديث القولية التي أخذ بها جمهور السلف، وما عدا هذا من أحاديث الآحاد التي هي غير قطعية الرواية أو غير قطعية الدلالة فهي محل اجتهاد»[٢].

ويقول أبو ريّة: «وسنن الرسول المتواترة، وهي السنن العملية وما أجمع عليه مسلمو الصدر الأول، وكان معلوماً عندهم بالضرورة، كل ذلك قطعي لا يسع أحداً جحده أو رفضه، بتأويل أو اجتهاد، وككون الصلاة المفروضة خمساً.. هذه هي سنة الرسول ﷺ وأما أن يشمل الأحاديث فاصطلاح حادث»[٣].

والحق أن ما ذهب إليه أبو رية ومن شايعه هو الاصطلاح الحادث، يقول الأمين الصادق الأمين: «والقول بأن السنة هي السنة العملية المتواترة فقط، قول لا صحة له بل هو اصطلاح حادث لا يخفى بطلانه، ولو قصرت السنة على السنة المتواترة العملية لفرّط في كثير من الأحاديث القولية التي نقلت عنه ﷺ في جوانب الدين، في الأحكام والأخلاق والمواعظ، بل وفرط في السنن العملية التي لم يداوم على فعلها النبي ﷺ، أو لم يثبت استمراره عليها كصوم يوم عاشوراء وصلاة القيام التي صلاها بالناس ثلاث ليالي من رمضان فقط، وكالصيغ المختلفة لدعاء الاستفتاح، وإطلاق السنة على الأحاديث القولية ليس اصطلاحاً حادثاً، كما يزعمون وإنما هو أمر معهود في الصدر الأول»[٤].

---

(١) مجلة المنار، المجلد العاشر، ص٨٥٢.

(٢) مجلة المنار، المجلد ٢٧، ص٦١٦.

(٣) أضواء على السنة المحمدية، ص٣٥١.

(٤) الأمين الصادق الأمين، موقف المدرسة العقلية ٢/ ٣٢١ ـ ٣٢٢.

○ د ـ محاصرة عموم النصوص:

تقدم معنا قول الزركشي أنّ: «مما عرف بالضرورة من دينه ﷺ، أن كل حكم تعلق بأهل زمانه فهو شامل لجميع الأمة إلى يوم القيامة»[١]، ولا شك أن هذا هو الحق الذي لا محيد عنه لأن الله تعالى يقول: ﴿قُلْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: ١٥٨].

فشريعته ﷺ خالدة إلى يوم القيامة شاملة لأهل زمانه ولمن سيأتي بعدهم، إلا أن دعاة التجديد العصراني، سعياً منهم لتنحية الشريعة وأحكامها واستبدال القوانين الوضعية بها، لم يرق لهم منهج الأصوليين الذي حكاه الزركشي، فأحاطوا النصوص بهالة من القيود والمخصصات، وحاصروها بشتى أنواع الشبه والاعتراضات، فالكاتب فهمي هويدي مثلاً، يطالبنا ألا نسارع إلى استنباط الأحكام من النصوص، حتى ننظر بشأنها، هل هي تشريعية أم غير تشريعية، ثم ننظر إلى عللها والمصالح التي قامت عليها تلك الأحاديث، وهل المصلحة واردة في زمن ومنتفية في زمن آخر، وهل الإجراء أملته الضرورة في مرحلة ما[٢].

وينقل فتحي عثمان عن المودودي مؤيداً ومعجباً قوله: «إن هذه التعليمات ـ يقصد بها تعليمات الرسول ﷺ ـ نزلت في زمن خاص وفي ظروف خاصة ونفذت في مجتمع خاص»[٣].

وينتهي نتيجة هذا المسلك إلى إبطال العمل بجملة من الأحكام التي رأى أنها موقوتة بزمن الرسول ﷺ ولم تكن تشريعاً عاماً، من ذلك آداب قضاء الحاجة الواردة في النصوص، ويشارك عثمان في الدعوة إلى التخلي عن أحكام قضاء الحاجة الكاتب فهمي هويدي، ويقول بشأنها: «لم تكن موجهة إلينا في الأساس، وإنما تخاطب مجتمع الصحراء والخيام حيث يتم قضاء الحاجة في الخلاء»[٤].

---

(١) الزركشي، البحر المحيط ٣/ ١٨٣.
(٢) هويدي، فهمي، مواطنون لا ذميون، ص١٧٨ ـ ١٨٠.
(٣) الفكر الإسلامي والتطور، ص٢٠.
(٤) هويدي، فهمي، التدين المنقوص، ص١٨٧.

ويقول هويدي: «ليس كل توجيه نبوي ينصح به المسلمون في كل زمان ومكان أو يعد سنة تتبع وتحتذى، بل إن من تلك التوجيهات والتعاليم، ما ارتبط بظروف تغيرت أو استهدفت علة أو مصلحة لم تعد قائمة»[1].

ويتابع هويدي في هذا المنهج حسين أحمد أمين، ويرى أن تحريم الصور إنما هو تشريع آني في ظرف خاص حيث كان المجتمع العربي قد خرج لتوّه من عبادة الأصنام[2]، وكذلك هو شأن الحجاب الذي فرض في المدينة، حيث كان النساء يلقين من المتسكعين من شبان المدينة كل مضايقة وعبث كلما خرجن وحدهن، فنزلت آية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَٰجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَآءِ ٱلْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ﴾ [الأحزاب: ٥٩]، وذلك حتى يميز الشبان بين المحصنات وغير المحصنات[3]. ويقول: «من الفقه أيضاً ما ينبغي أن تطوى صفحته بعد، إذ لم يعد له محل أو مكان.. كأحكام الرقيق والعتق»[4].

ويحمل دعاة التجديد العصراني حملة نكراء على القاعدة الأصولية «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب» مستنكرين لها، يقول أحمد كمال أبو المجد: «والنصوص في تطبيقها على الوقائع لا بدّ أن يحدّد معناها لغةً واصطلاحاً، وأن يعرف سبب نزولها وظروف تطبيقها، إذ هي لا تنفك عن ذلك كله أبداً، ومهما قال الأصوليون، من أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فهذا لا يؤخذ بغير مناقشة.. فكم من فعل للنبي ﷺ (وأفعاله ﷺ من أنواع السنن) جاء مرتبطاً بإطار معين، معالجاً لظروف قائمة ثابتة عارضة»[5].

ويدّعي الكاتب محمد سعيد عشماوي: «أن قاعدة العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، إنما صاغها الفقه الإسلامي وتبناها في عصور الانحطاط

---

(١) هويدي، التدين المنقوص، ص١٨٩.
(٢) أمين، حسين، دليل المسلم الحزين، ص١٣١.
(٣) أمين، حسين، دليل المسلم الحزين، ص١٣٢.
(٤) المرجع نفسه، ص١٨٩.
(٥) العربي، العدد ٢٢٢، أحمد كمال أبو المجد، مقال بعنوان «مواجهة مع عناصر الجمود في الفكر الإسلامي المعاصر»، ص١٩.

العقلي متابعاً بذلك أسلوب الخوارج، وأن هذه القاعدة خاطئة، وتؤدي إلى تحريف آيات القرآن، وتنزيلها على غير ما أراد مُنزلها[1].

ويقول فهمي هويدي: «مقولة العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، هي قاعدة فقهية، يتبنى القائلون بها الدعوة إلى إسقاط الأسباب والتعامل مع النص مجرداً عن دوافعه، وهو نوع من القراءة المبتورة في الواقع، الأمر الذي أدى إلى تثبيت وتعميم توجيهات كانت لازمة لتأمين الدعوة عند نشوئها»[2].

ويقول الغنوشي: «إن علماء الأصول لم يتفقوا على أنَّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فما كان لفظه عاماً لا يعني أن حكمه عام أيضاً»[3].

والحق أن ما ذهب إليه هؤلاء العصرانيون مذهب مرجوح مخالف لما عليه جماهير العلماء، فقد حكى الشوكاني الخلاف في المسألة، وقرر أن الجمهور صار إلى أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وقال: «وهو المذهب الحق الذي لا شك فيه ولا شبهة، لأن التعبد للعباد إنما هو باللفظ الوارد عن الشارع وهو عام، وروده على سؤال خاص لا يصلح قرينة لقصره على ذلك السبب، ومن ادعى أنه يصلح لذلك فليأت بدليل تقوم به الحجة، ولم يأت أحدٌ من القائلين بالقصر على السبب بشيء يصلح لذلك»[4]

وقد حرر الشيخ الشنقيطي المسألة وقال: «إن العام الوارد على سبب خاص له ثلاث حالات:

الأولى: أن يقترن بما يدل على العموم فيعمّ إجماعاً كقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَـٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٣٨﴾﴾ [المائدة: ٣٨]، لأن سبب نزولها؛ المخزومية التي قطع النبي ﷺ يدها، والإتيان بلفظ السارق الذَّكَرِ يدل على التعميم.

---

(١) السفير، ٨/٥/١٩٩٧م، مقال: «أفكار من أجل تحديث النظرة إلى الإسلام»، محمد سعيد عشماوي، ص٢١.

(٢) العربي، العدد ٢٦٧، فهمي هويدي، مقال «المسلمون والآخرون».

(٣) الغنوشي، الحريات العامة في الإسلام، ص١٢٩.

(٤) الشوكاني، إرشاد الفحول، ص١١٨.

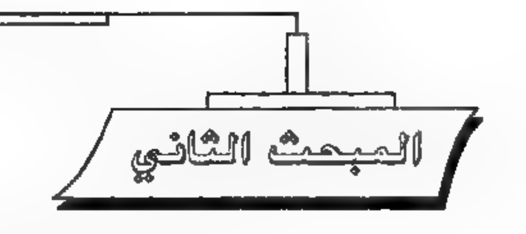
الثانية: أن يقترن بما يدل على التخصيص.. فيخص إجماعاً كقوله تعالى: ﴿خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأحزاب: ٥٠].

والثالثة: ألا تقترن بدليل التعميم ولا التخصيص.. والحق فيها أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فيعم حكم آية اللعان النازلة في عويمر العجلاني وهلال، وآية الظهار النازلة في امرأة أوس بن الصامت، وآية الفدية النازلة في كعب بن عميرة، وآية ﴿خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأحزاب: ٥٠]. النازلة في ابنتي سعد بن الربيع، وهكذا»[١].

❀ ❀ ❀

---

(١) الشنقيطي، محمد الأمين، مذكرة في أصول الفقه، ص٢٥٠ ـ ٢٥١.



تقديم المصلحة على النص

تقدم معنا عند الحديث عن المصلحة المرسلة، وهي المصلحة التي لم يرد دليل بنفيها ولا بإثباتها أن العلماء اختلفوا في حجيتها، فمنهم من أبطلها ومنهم من اعتبرها، لكن حتى الذين ذهبوا إلى اعتبارها، اشترطوا لذلك شروطاً وضوابط يجب مراعاتها للعمل بها وإلا كان العمل بها مرفوضاً، وأهم هذه الشروط:

ـ أن لا تكون المصلحة المرسلة مصادمة لنص أو إجماع، فإن كانت مصادمة لنصٍ أو إجماع فهي ملغاة لا يجوز العمل بها، وعلى هذا جرى كل العلماء بدون منازع حتى ظهر نجم الدين الطوفي المتوفى سنة ٧١٦هـ وخرق إجماع السابقين وقرر أن رعاية المصالح أقوى من الإجماع، والإجماع أقوى أدلة الشرع، والأقوى من الأقوى أقوى، وقال بتقديم المصلحة على الإجماع ومن ثم على النصوص، وزعم أن نصوص الشارع قد تتضمن ضرراً، وقد تتابع العلماء في الرد عليه وتزييف رأيه وبيان تهافته[١]، إلا أن المتحذلقين من دعاة التجديد العصراني وجدوا في رأي الطوفي هذا ضالتهم، فطاروا به فرحاً، وأخذوه وعضوا عليه بالنواجذ، وصاروا كلما هويت نفوسهم شيئاً صيَّروه ديناً بحجة أنه مصلحة، والدين يهدف إلى تحقيق المصالح ودرء المفاسد، وقدموا أهواءهم على النصوص، يقول الكاتب فهمي هويدي: «أحكام المعاملات ليست فرمانات إلهية صادرة عن الذات العليا، لا يملك الناس إزاءها إلا التلقي والامتثال، وإنما تطبيق النصوص له شروطه الموضوعية التي ينبغي أن تتوفر، وله مصالح منشودة، ينبغي أن تحقق، وعند أهل الأصول فإنه إذا لم تتوفر تلك

---

(١) اليوبي، محمد سعد، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص٥٣٧ ـ ٥٣٨.

الشروط، أو إذا حدث التعارض بين النصوص وبين أي من مصالح الناس المتغيرة، فلا محل للتطبيق في الأولى، وتغلب المصلحة على النص في الثانية»[1].

ويقول الغنوشي: «يمكن على أساس المصلحة تعليق العمل بنص ظني»[2]، ويدعو أحمد كمال أبو المجد إلى: «إطالة النظر في المصالح التي تحققها الأحكام لأن المصالح هي غاية التشريع، وهي أساس العلة التي يرتبط بها كل حكم شرعي، والتي إذا زالت زال، وإذا تغيرت تغير معها»[3]. ويرى أنه يصلح الاستشهاد في هذا المقام بقول العز بن عبد السلام: «كل تصرف تقاعد عن تحصيل مقصوده فهو باطل»[4]. وكأنه يشير إلى أن كل حكم من أحكام الشريعة يشترط للعمل به أن تظهر لنا فيه وجه الحكمة، فإن لم تظهر فنحن غير ملتزمين به.

وقد أفصح أحمد كمال أبو المجد عن هذا الفهم حين قال: «الإسلام نظام للحياة، مبني على ظواهرها محكوم بنواميسها، مردودة أحكامه إلى العلل المنضبطة التي تدركها العقول، وأحكامها تدور مع هذه العلل، ولا تنفصل عنها ولو انفصلت لذهبت الرحمة وسقط العدل واستحال التكليف»[5].

وقد تقدم معنا في مبحث التجديد وتعليل الأحكام أن هذا مذهب باطل، وأن الصواب أنه ما من حكم إلا ولله فيه حكمة، لكن هذه الحكمة يظهرها الله لنا أحياناً ويخفيها عنا أحياناً أخرى ابتلاء منه واختباراً، وما علينا في الحالتين كلتيهما إلا الإذعان والاستسلام، وإلا فإنه يمكننا أن نتساءل: ما الحكمة وما المقصود الذي يتحقق من الطواف بالبيت، والسعي بين الصفا والمروة، والمبيت في المشاعر، وغيرها من أفعال الحج؟ اللهم إلا الاستسلام والإذعان

---

(١) هويدي، فهمي، التدين المنقوص، ص١٧٦.

(٢) الغنوشي، الحريات العامة في الإسلام، ص٢٤١.

(٣) العربي، العدد ٢٢٢، أحمد كمال أبو المجد، مقال بعنوان: «الخيط الرفيع بين التجديد في الإسلام والانفلات»، ص١٧.

(٤) العربي، العدد ٢٢٢، مواجهة مع عناصر الجمود، ص١٨.

(٥) العربي، العدد ٢٢٢، مواجهة مع عناصر الجمود، ص١٨.

لرب العالمين، والرضى والخضوع لشرعه فيما فهمته عقولنا وفيما لم تفهمه.

ويدعي فتحي عثمان أن النسخ للأحكام الشرعية ليس مقصوراً على الشارع فقط، بل هو حق من حقوق المجتهدين يستخدمونه حين يرون قصور أحكام الشريعة عن تحقيق المصالح فيقول: «أما التغيير لحكم لم ينسخ نصه من قبل الشارع فقد أجازته الشريعة للمجتهدين من قضاة ومفتين تبعاً لتغير المصالح في الأزمان أيضاً»[١].

ويزعم الكاتب محمد سعيد عشماوي أن المسلمين الأوائل لم يحصروا النسخ بالأحكام التي نص الشارع على نسخها بل كان فهمهم لمبدأ النسخ يقوم على أساس أن أحكام الشريعة ليست مطلقة دائمة، بل هي نسبية ومؤقتة، وقد ساهم هذا إلى وقف العمل بأحكام لم تنسخ من القرآن، لكن المسلمين الأوائل أدركوا أن واقع الحياة ومنطق الأحداث قد تجاوزها، فلم يعد من الممكن تطبيقها بعد عصر معين، أو بعد واقعات بذاتها، ومثَّل الكاتب لمزاعمه بما فعله عمر ﷺ بشأن المؤلفة قلوبهم، ووقف توزيع الأراضي المفتوحة على الغانمين[٢].

وينتهي دعاة التجديد العصراني من خلال تضخيم دور المصالح والعلل والحكم التي انطوت عليها أحكام الشريعة إلى نتيجة مفادها أنّ هذه الأحكام تتبدل وتتغير تبعاً لتبدل المصالح، ويدّعون أن هذا التبديل والنسخ حق أعطته الشريعة للمجتهدين.

ولا شك أن في هذا الكلام قمة الجرأة على الشرع والقول على الله بغير علم، بل الافتراء والبهتان على هذا الدين، الذي نسخ الله به الشرائع السابقة، وأراده أن يكون خالداً باقياً إلى يوم القيامة، فجاء هؤلاء المفترون وزعموا أن من حقهم نسخ الأحكام الشرعية إذا لم تعد تحقق المصلحة، ونلمح من كلامهم اتهاماً للشريعة بالقصور والعجز عن رعاية مصالح الناس، وكأنها ليست

---

(١) عثمان، فتحي، الفكر الإسلامي والتطور، ص١٠٢.

(٢) السفير، ٨/ ٥/ ١٩٩٧م، محمد سعيد عشماوي، مقال بعنوان: «أفكار من أجل تحديث الإسلام»، ص٢١.

من العليم الخبير، الذي لا يخفى عليه شيء، وهو السميع البصير، وكأنهم ينسون أن الله هو الذي خلق الخلق وهو الأعلم بما يصلحهم ويهديهم مهما تقلبت الظروف وتبدلت الأيام، وتصل الجرأة بمحمد عمارة إلى حد اتهام سيدنا عمر بن الخطاب ﷺ برفضه للنصوص التي تعارضت مع المصالح التي استجدت في زمانه رفضاً قاطعاً، مدّعياً أن سيدنا عمر ممن يرى تقديم المصلحة على النص، وأنه كان يواجه خصومه بالنصوص لإقناعهم وإرضائهم فقط على سبيل التنزّل، يقول عمارة مفسراً عدم تقسيم عمر ﷺ للأرض المفتوحة على الفاتحين: «إن الدوافع الاقتصادية والاجتماعية هي التي كانت حاسمة في اتخاذ عمر بن الخطاب لهذا الموقف الاجتماعي والاقتصادي المتقدم، وليست النصوص، فإسلامية الموقف نابعة من استجابته للمصالح الجديدة التي ولّدها الواقع الجديد، وإن كان يبدو لنا أن الرجل كان حريصاً على أن يقدم نصاً قرآنياً لأولئك الذين تحصنوا في معارضته بالقرآن»[1]، فالمصلحة إذن هي التي تمنح الموقف الشرعية والقبول، وأما النص الشرعي فلا يكون إسلامياً حتى يحقق المصلحة، ولا شك أن في هذا هدماً للدين ونقضاً للأساس الذي قام عليه، من حيث إنه بالدين فقط تتحقق المصالح وتنال السعادة في الدنيا والآخرة.

وقد تتابع دعاة التجديد العصري على جعل اجتهادات سيدنا عمر بن الخطاب ﷺ متكأً يتكئون عليها، لتسويغ تركهم للنصوص وتقديم أهوائهم عليها، فالترابي يدعو إلى أصول المصالح التي سنّها عمر بن الخطاب ﷺ[2] وفتحي عثمان يرى أن تطور الشريعة الإسلامية ممكن بشرط أن يواجه العالم الإسلامي المستجدات بالروح التي كان يواجه بها عمر بن الخطاب مشكلات الدين، فقد كان له من الشجاعة الأدبية ما جعله يقول في اللحظات الأخيرة من حياة النبي ﷺ: حسبنا كتاب الله[3].

ومحمد عمارة يستنبط من اجتهاد عمر في توقيف نصيب المؤلفة قلوبهم

---

(١) عمارة، محمد، الإسلام والثورة، ص١٠٩.

(٢) الترابي، تجديد أصول الفقه، ص١٧.

(٣) عثمان فتحي، الفكر الإسلامي والتطور، ص٤.

وتوقيف حدّ السرقة عام الرمادة، وعدم قسمة أراضي الفتح على المحاربين، ومنع زواج المسلم من الكتابية، وغيرها دليلاً على جواز الاجتهاد في مورد النص قطعي الثبوت قطعي الدلالة، بل تقديم المصلحة عليه كما تقدم، وقد تقدم معنا الجواب عن هذه الشبهات[1]، وملخصه أن عمر ﷺ رأى بشأن المؤلفة قلوبهم أن الحكم يقوم على علة وهي دفع أذيتهم والاستعانة بهم على غيرهم، فلما أغنى الله عنهم وقويت شوكة المسلمين انتفت العلة الباعثة على إعطائهم من الزكاة.

أما بشأن عدم قسمة الأرض على الغانمين فكان اجتهاداً من عمر ﷺ قدم فيه المصلحة العامة على المصلحة الخاصة، وأما منعه الزواج من الكتابيات فلم يكن تحريماً لما أحله الله، وإنما كان عملاً بمبدأ سد الذرائع لظروف خاصة رآها ولمصلحة راجحة توخاها، وليس تشريعاً مناهضاً لتشريع الله أو نسخاً له.

أما بشأن توقيف حد السرقة عام الرمادة، فكان منه إعمالاً لقواعد الشريعة القاضية بدرء الحدود بالشبهات، يقول ابن القيم: «السُّنَّة إذا كان سنة مجاعة وشدة، غلب على الناس الحاجة والضرورة، فلا يكاد يسلم السارق من ضرورة تدعوه إلى ما يسدّ به رمقه، وهذه شبهة قوية تدرأ القطع عن المحتاج»[2].

وقد رد الشيخ محمد الغزالي على القائلين بتقديم المصلحة على النص فقال بعد أن ذكر ما نسب إلى عمر ﷺ من أنه ألغى بعض النصوص أو على الأقل أوقف العمل بها لأنه رأى المصلحة في ذلك، فقال: «وهذا كلام خطير معناه أن النص السماوي يخالف المصلحة العامة، وأن البشر لهم ـ والحالة هذه ـ أن يخرجوا عليه ويعدموه، كلا المعنيين كاذب مرفوض، فلا يوجد نص إلهي ضد المصلحة، ولا يوجد بشر يملك إلغاء النص»[3].

---

(١) ص٣٠٣.

(٢) ابن القيم، إعلام الموقعين ٣/ ١٤.

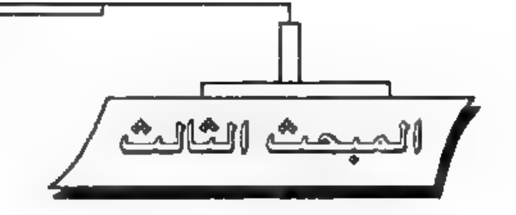
(٣) الغزالي، الدستور، الوحدة الثقافية، ص٤٤ ـ ٤٥.

ومن الحجج التي استندوا إليها في تقديم المصلحة على النص القاعدة الفقهية: «لا ينكر تغيير الأحكام بتغير الأزمان»[1]، وقد سبق أن بينا أن هذه القاعدة لم يرد بها العلماء أحكام الشريعة كلها، بل أرادوا نوعاً من الأحكام المرتبطة من أصلها بما يتبدل ويتغير من أعراف الناس ومصالحهم، التي لم يقض فيها بقضاء مبرم، والتي يفتي بها الفقهاء على اعتبار أنها تحقق مقصودها بحسب عرف الناس في زمنهم، ثم يتغير عرف الناس فيما بعد فتتغير تلك الأحكام تبعاً لذلك التغير حتى تبقى محققة لمقصودها.



---

(١) عثمان، فتحي، الفكر الإسلامي والتطور، ص١٠٢.



المبحث الثالث

الاكتفاء بمقاصد النصوص وروحها دون أحكامها التفصيلية

حين تحدث علماء الأصول عن مقاصد الشريعة، وضرورة فهمها ومراعاتها عند استنباط الأحكام، إنما كانوا يقصدون بذلك الحفاظ على النصوص، وحمايتها من أصحاب الفهم القاصر، الذين ينظرون إلى ظواهرها ويغفلون مضامينها وعللها، والحكم التي يقصدها الشارع من وراء تلك النصوص، وبالتالي يفوّتون على الأمة الكثير من محاسن الشريعة وغاياتها وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً.

ولم يدُر بخَلَد أحدٍ من الأصوليين أن معرفة مقاصد الشريعة إنما هو للاستغناء بها عن أحكامها التفصيلية التي أثبتتها النصوص، وذلك لأن الشارع حين تعبَّدنا بالمقاصد والغايات طلب منا أن نحققها عن طريق الوسائل التي شرعها، ولم يترك لنا الخيار في تحقيقها بأي طريق، فنحن متعبدون بالوسائل كالتعبد بالمقاصد من غير فرق، فالإسلام مثلاً قصد من تشريعه قطع يد السارق الردع والزجر، لكنه لم يأذن لنا أن نحقق ذلك بالطريقة التي نهواها، بل شرط علينا أن نحققها عن طريق القطع دون سواه من أنواع العقوبات، فإن عاقبنا السارق بما هو فوق القطع نكون قد ظلمناه، وإن عاقبناه بما هو دون القطع لم نحقق مراد الشارع.

إلا أن دعاة التجديد العصراني، وحتى لا تقف النصوص عائقاً أمام مقرراتهم السابقة دعوا إلى اعتماد الفهم المقاصدي للإسلام، وأن تفهم النصوص وتؤول على ضوء المقاصد الكبرى كالعدل، والتوحيد، والحرية، والإنسانية، وغيرها، وأن يحكم على الأحداث صحة وضعفاً لا حسب منهج المحدثين في تحقيق الروايات، وإنما حسب موافقتها أو مخالفتها

للمقاصد[1]، يقول أبو القاسم حاج حمد: «إن الثابت في التشريع هو مبدأ العقوبة أو الجزاء، أما الأشكال التطبيقية لهذا المبدأ، فموكولة لكل عصر حسب أوضاعه وأعرافه وقيمه، بهذا استوعب القرآن متغيرات كل العصور، ويبقى كما أراد له الله صالحاً لكل زمان ومكان»[2].

ويقول عبد الله العلايلي: «خلاصة ما انتهيت إليه في الموضوع المذكور ـ يقصد الحدود ـ أن العقوبات المنصوصة ليست مقصودة بأعيانها حرفياً بل بغاياتها»، ثم يتابع حديثه ويقول: «إن العقوبة المذكورة غايتها الردع الحاسم فكل ما أدى مؤادها يكون بمثابتها»[3].

ويرى حسين أحمد أن العلاج لإشكالية التوفيق بين التراث والمعاصرة يمكن في «تسليمنا بأن روح الإسلام هي التي ينبغي أن تكون الهادي للسلوك، وهذا لن يدع مجالات لاتهام الإسلام بمنافاة مقتضيات العصر، والتطورات التاريخية التي حدثت بعد القرن السابع الميلادي، كذلك لن تكون الحكومات والفقهاء حينئذٍ في حاجة إلى المداراة والالتواء والسفسطة وغض الطرف عن تفسير ما يقعون فيه من تناقض، حين يقررون مثلاً إلغاء الرق الذي أباحه الإسلام، أو يستبدلون عقوبة الحبس بعقوبة قطع يد السارق التي نصت عليها أحكام الشريعة»[4].

ويرى محمد سليم العوّا أننا في مجال النظام السياسي نحن ملزمون بالقيم السياسية وحدها دون التفاصيل فيقول: «ولذلك كان الإلزام الإسلامي في المجال السياسي بالقيم السياسية وحدها دون التفاصيل كلها»[5].

ويذكر الترابي في معرض الاستحسان والرضى، أن من الدعاة من يؤثر

---

(١) الغنوشي، الصحوة الإسلامية، رؤية نقدية من الداخل، مجموعة مقالات، من مقال بعنوان «تحليل العناصر المكونة للظاهرة الإسلامية بتونس»، ص٧٨.

(٢) البيان، العدد ١٥١، صلاح الخليفة أحمد حسن، مقال بعنوان «نظرات في العالمية الإسلامية الثانية»، ص١١٦.

(٣) العلايلي، أين الخطأ، ص٧٢.

(٤) العوا، سليم، الفقه الإسلامي في طريق التجديد، ص٤٩.

(٥) أمين، حسين، دليل المسلم الحزين، ص١٣٣.

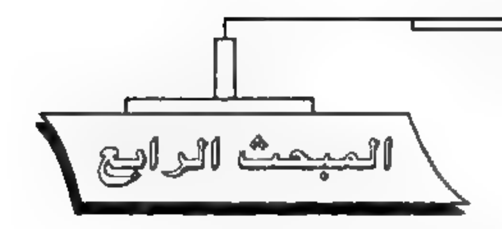
ألا يلتزم بمنهج مقيد بل يظل طليقاً ينتقي من الآراء ما يناسبه، ويتخذ مصادر فكره وطرائقه حيث يشاء في صفحات الكتب، ويعرض آراءه حسبما يتناسب مع الموقف في إطار الالتزام بالإسلام عامَّة. وبعض الدعاة يتخذ منهجاً واسعاً لا ينطلق إلا من روح الإسلام العامة ومقاصد الدين الكلية»[1].

لا أظن أحداً يشك في أن منهج أهل التجديد العصراني المقاصدي هذا ما هو إلا مروق من الدين، وتحلل من أحكامه باسم التجديد والاجتهاد والإصلاح، وهو دعوة لعلمانية مغلفة باسم الإسلام، وتمهيد لهيمنة الماسونية العالمية التي تدعو إلى وحدة الأديان وإلغاء الفوارق بينها، إذ ما من دين ولا فلسفة في الأرض كلها إلَّا وتدعو إلى القيم العامة والمثل العليا والمقاصد الكبيرة، وتتبنى الأخلاق والفضائل، وذلك في ضوء المفاهيم والقيم التي يؤمنون بها.



---

(١) الترابي، تجديد أصول الفقه، ص١٠.



تفسيرهم الإجماع بالاستفتاء الشعبي والجرأة على مخالفته

تقدّم معنا عند الكلام على الإجماع أن العلماء ضبطوه بضوابط منها:

١ ـ أنه إجماع علماء الشرع المجتهدين، ولا عبرة بخلاف غيرهم من العامة وعلماء غير الشريعة ولا بوفاقهم، وذلك لأن موضوع إجماعهم هو بيان حكم الله في واقعة ما والكشف عنه، الأمر الذي يقتضي أن يكون المدلي برأيه من أهل الفقه بالدين، والعلم بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ.

٢ ـ أن تكون المسألة محل الإجماع من المسائل الدينية، وليس من المسائل العقلية أو من مسائل العلوم الكونية.

٣ ـ أنه لا يجوز لأحدٍ بعد انعقاد الإجماع خرقه ولا الخروج عليه لأنه أصبح حجة قاطعة.

إلّا أنَّ الإجماع بهذه الضوابط وكما فهمه العلماء المسلمون عبر العصور المختلفة، وكما هو الحال تجاه العديد من قواعد الدين وأصوله، عبثت به أيدي دعاة التجديد العصراني، فشوهته وغيرت معالمه، وفرغته من محتواه، ولم يعد الإجماع عند دعاة التجديد يشبه إجماع الأصوليين إلا في التسمية فقط.

فمنذ وقت مبكر تحول الإجماع عند الشيخ محمد عبده إلى رأي عام[(١)] على الطريقة الديمقراطية الحديثة، وما لبثت هذه الفكرة حتى نمت وترعرعت على أيدي العصرانيين الجدد، وعدّوها أحد إنجازاتهم الهامة في ميدان تجديد

(١) الميلي، محسن، ظاهرة اليسار الإسلامي، ص٣٣.

أصول الفقه، ويعتبر حسن الترابي أشد العصرانيين حماسة لها، فقد تناولها في كتابه «تجديد أصول الفقه» و«تجديد الفكر الإسلامي»، وأبدأ فيها وأعاد، وكرر الحديث عنها لدرجة تمل القارئ وتسئمه. فهو يقول: «الإجماع هو إجماع المسلمين.. وفكرة الإجماع هذه يمكن أن نعبر عنها بفكرة الاستفتاء الحديث، أو الإجماع غير المباشر، وهي نظام النيابة الحديث»[1].

ويقول في موضع آخر متحدثاً عن الإجماع: «وهو الأصل الثالث من بعد الكتاب والسنة، وصورته أن يرجع عامة المسلمين إلى فقهائهم وقادتهم، وأن يستفتوهم في أمر الدين، وأن يقترح عليهم أولئك القادة وجوهاً من وجوه التدين المتاحة، ولكن هذه الاقتراحات ليست لها صفة الإلزام، حتى إذا اختار منها المسلمون مذهباً أو رأياً معيناً وأضفوا عليه بإجماعهم صفة الإلزام أصبح ذلك واجب الاتباع»[2].

فالترابي يرى أن عامة الناس هم الحكم النهائي، ومنهم تستمد اجتهادات المجتهدين الشرعية والصواب، ويرى أن المراد بالأمة التي لا تجتمع على ضلالة عامة الناس، وفي ذلك يقول: «فالأمة التي لا تجتمع على ضلالة هي المستخلفة صاحبة السلطان، تضفي الحجة الملزمة على ما تختار من الآراء المتاحة، ولكل فرد فيها أن يشارك في تطوير رأي الجماعة بنصيبه من العلم»[3].

ويرى أن حصر الشورى والإجماع بالعلماء وأهل الاختصاص بعلوم الشريعة إنما ألجأت إليه الضرورة العملية، ولا مستند له من الشرع، يقول: «واضطر العلماء إلى أن يجعلوا الشورى بين العلماء وأن يجعلوا الإجماع إجماع العلماء، وليس لهم مستند في ذلك إلا الضرورة العملية التي كانت قائمة يومئذٍ»[4].

والحقيقة أن الترابي برأيه هذا يرتضي لدينه ما لا يرتضيه أهل أي علم

(١) الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، ص٢٨ ـ ٢٩.
(٢) المرجع نفسه، ص٤٦.
(٣) الترابي، تجديد أصول الفقه، ص٣٣.
(٤) الترابي، تجديد أصول الفقه، ص٣٣.

واختصاص لعلمهم، بل لا يرضاه أي عاقل من العقلاء، إذ ما دور العامة والذين لا علم لهم بعلوم الذرة أو الطب أو الفلك حتى يؤخذ رأيهم في ما لا علم لهم به؟ فضلاً عن أن يكونوا الحجة والحكم النهائي في اختيار وترجيح رأي على رأي، ويمكننا أن نتساءل أيجهل الترابي أن التشريع هو خالص حق الله؟ وأن العلماء لا يصدرون فيما يصلون إليه من أحكام عن آرائهم الشخصية أو أهوائهم البشرية، إنما يعبرون عن فهمهم لأحكام الشريعة فيما يفتون به من مسائل؟ وأنى للعوام أن يعرفوا حكم الله في مسألة من المسائل وهم يجهلون علوم الشريعة؟ ومعلوم عند العقلاء أن فاقد الشيء لا يعطيه.

إن الترابي بهذا الرأي يقترب خطوات كبيرة من العلمانيين الذين يجعلون الشعب وليس الشرع مصدراً للسلطة والحكم.

وقد طمح إلى «علمنة» المجتمعات الإسلامية وإلحاقها بالمجتمعات الغربية عن طريق الإجماع: الفيلسوف محمد إقبال، فقد نقل عنه محمد فتحي عثمان قوله: «على أنه مما يبعث على الارتياح التام، أن نجد أن ضغط العوامل العلمانية الجديدة وتجارب الشعوب الأوربية في السياسة، قد جعلت تفكير المسلمين في العصر الحديث، يتأثر بما لفكرة الإجماع من قيمة، وما تنطوي عليه من إمكانيات، إن نمو الروح الجمهورية في البلاد الإسلامية وقيام جمعيات تشريعية فيها بالتدرج، خطوة عظيمة في سبيل التقدم»[1].

وقد أبدى محمد فتحي عثمان إعجابه بهذا الكلام وقال: «إن هذا يكفل للمناقشات التشريعية الإفادة من آراء قوم من غير رجال الدين، ممن يكون لهم نظر نافذ في شؤون الحياة، وبهذه الطريقة وحدها يتسنى لنا أن نبعث القوة والنشاط فيما خيم على نظمنا التشريعية من سبات، ونسير بها في طريق التطور»[2].

وقد تتابع المنبهرون بالحضارة الغربية والساعون إلى المواءمة بينها وبين الإسلام على القول: إن الشورى والإجماع في الإسلام هما الديمقراطية

---

(١) الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، ص٢٨ ـ ٢٩.

(٢) عثمان، الفكر الإسلامي والتطور، ص٦.

بالمفهوم الغربي، يقول خالد محمد خالد: «إن المفهوم الحديث للشورى التي زكاها الإسلام هو الديمقراطية البرلمانية... أن ينتخب الشعب نواباً عنه يمثلون إرادته ومشيئته، وهؤلاء النواب عندي هم أهل الحل والعقد»[1]. فبهم ينعقد الإجماع إذن!!

ويرى الغنوشي توسيع دائرة الإجماع ليشمل الخاصة والعامة، ويقصد بالخاصة أهل الاجتهاد والعلم الشرعي، ويضيف إليهم الرؤساء والقادة وأصحاب السلطان، ويفرق بين المسائل التشريعية والمسائل السياسية، ويعتبر أن الإجماع على المسائل التشريعية من شأن الخاصة فقط بينما يشترك الجميع خاصة وعامة في المسائل السياسية، يقول: «إن الإجماع عند المسلمين إجماعان: خاص وعامّ، **فالخاص** هو إجماع أصحاب الرأي في العلم والشريعة وذوي الحل والعقد من القادة والرؤساء، **والعام** هو إجماع الخاصة والعامّة والعلماء والجهلاء، وإجماع الخاصة مطلوب في السيادة التشريعية، وإجماع الخاصة والعامّة مطلوب في السيادة السياسية»[2].

إن هذا التفريق بين القضايا التشريعية والقضايا السياسية لم يعرف إلا عند العلمانيين، الذين فصلوا الدين عن الحياة، وحصروه في العلاقة الخاصة بين العبد وربه، والمسلمين عبر تاريخهم الطويل لم يعرفوا هذا الفصل، بل كانوا يعتقدون أنّه ما من أمر يحدث أو مسألة تطرأ إلّا ولله فيها حكم، سواءٌ في ذلك قضايا الدين والدنيا، وعليه فالإجماع هو إجماع أهل العلم بالدين دون سواهم، لأنهم هم وحدهم القادرون على تبيُّن حكم الله فيما يجدُّ على ضوء معرفتهم بالكتاب والسنة.

وممن وسّع دائرة الإجماع، ولم يجعله محصوراً بأهل العلم الشرعيّ ولا بالأحكام الشرعية الشيخ محمد الغزالي، فقد عرّف الإجماع بقوله: «هو اتفاق أهل الحلّ والعقد، وهم العلماء والأمراء والسلاطين والقواد ومن في منزلتهم من المسلمين، على أمر من الأمور المتعلقة بالمصالح العامّة، وهي التي لأولي

---

(١) الغنوشي، الحريات العامة في الإسلام، ص١٢٤ ـ ١٢٥.

(٢) المرجع نفسه، ص١٢١.

الأمر سلطة فيها ووقوف عليها»[1].

فالغزالي بهذا التعريف يُلحق الأمراء والسلاطين والقواد ولو كانوا على غير علم شرعي بالعلماء، ويرى أن ميدان الإجماع هو مصالح المسلمين العامة، وليست تفاصيل الأحكام الشرعية[2].

وقد تتابع دعاة التجديد العصراني على خرق الإجماع بصوره المختلفة وعدم الاكتراث به في العديد من المسائل كما سيظهر لنا عند الحديث عن انحرافات العصرانيين في ميدان الفقه، ولا عجب، فقد صرح العديد من منظّريهم بإمكان الاستغناء عن فهم السابقين للدّين، وإنشاء فهم واجتهاد جديدين. يقول أحمد أبو المجد: «تلك أمم قد خلت... لها ما كسبت ولنا ـ اليوم ـ ما نكسب، والتراث تجارب، واجتهاد السلف «سوابق»... والحاضر لا يصلح له إلا اجتهاد «جديد».. ولا تصلح له بطالة يريد أصحابها أن يلوذوا بجهد غيرهم، أو يلوذوا باجتهاد، تمَّ في غير عصورهم»[3].

ويقول محمد الشرقاوي: «إنّ الحكم في النوع الثاني ـ وهو النوع الاجتهادي ـ وإن خالف جميع الآراء والمذاهب الإسلامية ـ فإنه ما دام تحري العدل والمصلحة لا اتباع الهوى والشهوة، فإنّ الإسلام لا يمنعه ولا يمقته»[4].

وقبل هؤلاء كان سيد خان قد رفض الإجماعات السابقة رفضاً تاماً، ورأى أن الاجتهاد مفتوح في كل المسائل، واتفاق الفقهاء في عصر على حكم، يدل على صلاحية ذلك الحكم في عصرهم، ولا يُلزم غيرهم لاختلاف العصور[5].

❀ ❀ ❀

---

(١) الغزالي، ليس من الإسلام، ص٥٨ ـ ٥٩.

(٢) العودة، سلمان، حوار هادئ مع محمد الغزالي، ص١٩ ـ ٢٠.

(٣) العربي، العدد ٣٠٢، أحمد كمال أبو المجد، مقال بعنوان «خمس علامات على طريق الإسلام»، ص٣٣.

(٤) الشرقاوي، التطور روح الشريعة، ص١٨٠.

(٥) سعيد، بسطامي، مفهوم تجديد الدين، ص١٢٦ ـ ١٢٧.



التحلل من ضوابط القياس وشروطه

تقدم معنا أن القياس هو أحد مصادر التشريع الإسلامي التي دل عليها القرآن والسنة وعمل الصحابة رضوان الله عليهم، ويقوم القياس على أساس أن نظير الحق حق، ونظير الباطل باطل، فإذا شرع الإسلام حكماً من الأحكام في مسألة من المسائل، وعرفنا عن طريق النص أو الاستنباط مناط ذلك الحكم وعلته، كانت كل مسألة أخرى وجدت فيها تلك العلة لها نفس الحكم.

وعن طريق هذا القياس يمكننا التعرف على حكم كل مسألة تجد في حياة المسلمين عن طريق قياسها على نظائرها المنصوص عليها.

وعلى اعتبار هذا القياس جرى جماهير أهل العلم سلفاً وخلفاً.

لكن هذا القياس بصورته السابقة، وبضوابطه الأصلية لم يقنع دعاة تطوير الدين، بل وجدوا فيه عقبة أمام مشاريعهم التجديدية، وعائقاً يعرقل مسيرة اللحاق بالغربيين، فثاروا عليه، ووصفوه بالتقليدي الذي لم يعد يفي بحاجات العصر، وبأنه متأثر بالمنطق الإغريقي وتعقيداته، يقول الترابي: «ويلزمنا أن نطور طرائق الفقه الاجتهادي الذي يتسع فيها النظر بناء على النص المحدود، وإذا لجأنا هنا للقياس لتعدية النصوص وتوسيع مداها فما ينبغي أن يكون ذلك هو القياس بمعاييره التقليدية، فالقياس التقليدي أغلبه لا يستوعب حاجتنا بما غشيه من التضييق، انفعالاً بمعايير المنطق الصوري التي وردت على المسلمين مع الغزو الأول، الذي تأثر به المسلمون تأثراً لا يضارعه إلا تأثرنا اليوم بأنماط الفكر الحديث، ولعل تأثر الفكر الإسلامي الحديث المخلص ـ ولا أقول الخالص ـ بالفكر الغربي الآن، أقل من تأثر الفكر الإسلامي المخلص قديماً بالفكر الغربي قديماً»[1].

---

(١) الترابي، تجديد أصول الفقه، ص٢٣.

وإذا كان القياس بصورته التقليدية كما يصفها الترابي لم يعد يفي بحاجتنا اليوم، وهو غير أصيل ولا يستند إلى أدلة الشرع، بل هو وافد مع الفلسفة الإغريقية اليونانية كما قال الترابي، فالمطلوب نسفه واستبداله بقياس شرعي أصيل لا يُستقى إلا من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وما ذاك إلا القياس الفطري الحر الواسع، وفي ذلك يقول: «لكن المجالات الواسعة من الدين لا يكاد يجري فيها إلا القياس الفطري الحر من تلك الشرائط المعقدة التي وضعها له مناطقة الإغريق، واقتبسها الفقهاء الذين عاشوا مرحلة ولع الفقه بالتقعيد الفني، وولع الفقهاء بالضبط في الأحكام التي اقتضاه حرصهم على الاستقرار والأمن، خشية الإضراب والاختلاف، في عهود كثرت فيه الفتن، وانعدمت ضوابط التشريع الجماعي الذي ينظمه السلطان»[1].

ثم يحدد الترابي مراده بالقياس الواسع فيقول تحت عنوان «**القياس الواسع**»: «ولربما يجدينا أن نتسع في القياس على الجزئيات لنعتبر الطائفة من النصوص، ونستنبط من جملتها مقصداً معيناً من مقاصد الدين، أو مصلحة معينة من مصالحه، ثم نتوخى ذلك المقصد حيثما كان في الظروف والحادثات الجديدة»[2].

ويدعي الترابي أن هذا هو فقه عمر رضي الله عنه فيقول: «وهذا يقربنا جداً من فقه عمر بن الخطاب رضي الله عنه، لأنه فقه مصالح عامة واسعة، لا يلتمس تكييف الواقعات الجزئية تفصيلاً، فيحكم على الواقعة قياساً على ما يشابهها من واقعة سالفة، بل يركب مغزى اتجاهات سيرة الشريعة الأولى، ويحاول في ضوء ذلك توجيه الحياة الحاضرة»[3].

فالقياس عند الترابي إذن هو القياس للمستجدات لا على نظائرها ومثيلاتها مما نص الشارع على حكمها، إذ هذا قياس لا يجدي، بل على المقاصد العامة للشريعة، والأهداف الكبيرة لهذا الدين، وهذا يقتضي اطراح الأحكام التفصيلية للمسائل الجزئية، والاكتفاء بروح الشريعة ومقاصدها العامة،

(١) المرجع نفسه، ص٢٤.
(٢) المرجع نفسه، ص٢٥.
(٣) الترابي، تجديد أصول الفقه، ص٢٥.

ولمزيد من التوضيح يضيف الترابي على كلامه السابق ويقول: «أما القياس الإجمالي الأوسع أو قياس المصالح المرسلة، فهو درجة أرقى في البحث عن جوهر مناطات الأحكام، إذ نأخذ جملة من أحكام الدين منسوبة إلى جملة الواقع الذي تنزل فيه، ونستنبط من ذلك مصالح عامة، ونرتب علاقاتها من حيث الأولوية والترتيب، وبذلك التصور لمصالح الدين نهتدي إلى تنظيم حياتنا بما يوافق الدين، بل يتاح لنا ملتزمين بتلك المقاصد أن نوسع صور الدين أضعافاً مضاعفة»[1].

فعلى كلام الترابي هذا لا داعي للالتزام بقطع يد السارق، وجلد الشارب ورجم الزاني، لأن النصوص المتعلقة بهذه العقوبات وغيرها إنما تهدف إلى الردع والزجر، فيمكننا استبدال هذه العقوبات بالسجن أو الغرامة أو غيرهما مما يحقق مقصد الشريعة، ولا داعي للالتزام بصور المعاملات المالية كما وردت بها الصور التفصيلية، بل يكفينا أن نلحظ مقصد الشارع العام في باب المعاملات وهو رضى المتعاقدين، ونستحدث ما شئنا من صور وأشكال، بصرف النظر عن منع النصوص التفصيلية لها أو الإذن فيها.

وهكذا يتحول القياس الذي قصد منه بسط أحكام الشريعة على كل الحوادث والمستجدات، إلى إلغاء لأحكام الشريعة وإحلال القوانين الوضعية محلها وإلباسها لبوس الإسلام.



---

(١) المرجع نفسه، ص٢٦.

الفصل الخامس

التجديد في ميدان السنة

وفيه تمهيد وثلاثة مباحث:

المبحث الأول: الطعن في المحدثين والفقهاء واتهامهم بالوضع والكذب، والاهتمام بالسند دون المتن.

المبحث الثاني: معارضة السنة بالعقل.

المبحث الثالث: معارضة السنة بعموميات القرآن.

تمهيد لموقف العصرانيين من السنة النبوية

السنَّة هي المصدر الثاني من مصادر التشريع الإسلامي، وقد اتفق السلف والخلف على وجوب اتباعها مطلقاً ـ لا فرق في ذلك بين السنة المؤكدة للقرآن، والسنة المفسرة لمجمله، والسنة الاستقلالية الزائدة على ما في القرآن[1].

وقد تقدم معنا أن المسلمين استمروا على تعظيم سنة الرسول ﷺ وقبولها من غير فرق بين أخبار الآحاد وأخبار التواتر، وما كان منها في باب الاعتقاد والغيبيات والأحكام الدستورية أو في باب العبادات والمعاملات وسائر الأحكام العملية، ولم يكونوا يعارضون السنة بالقرآن، ولا يقدّمون إيماءات القرآن عليها، كما لم يكونوا يعرضون الأحاديث على عقولهم رفضاً وقبولاً، وسبق معنا أن المعتزلة كانت من أوائل الفرق التي أثارت الشكوك حول سنة الرسول ﷺ وعارضتها بالعقل، وفرَّقت بين المتواتر والآحاد في باب الاعتقاد، فقبلت الأول دون الثاني، وشرطت لقبول الآحاد في غير الاعتقاد أن لا يعارض القرآن ولا العقل إلى آخر تلك الشكوك والوساوس، ثم جاء أصحاب المدرسة العقلية الحديثة فورثوا تلك الشكوك والدسائس وزادوا عليها، وقد سبق أن عرضنا لموقفهم من النصوص ومحاصرتها بالعديد من القيود والعراقيل، وبقي أن نذكر بشيء من التفصيل موقفهم من السنة في الجوانب التالية:

١ ـ الطعن في المحدثين والفقهاء واتهامهم بالوضع وبالاهتمام بالسند دون المتن.

٢ ـ معارضة السنة بالعقل.

٣ ـ معارضة السنة القرآن.

وسأتحدث عن كل جانب من هذه الجوانب بمبحث مستقل.

---

(١) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين ١/ ٤٨، ٢/ ٣١٤.

المبحث الأول

الطعن في المحدثين والفقهاء، واتهامهم بالوضع والكذب والاهتمام بالسند دون المتن

تعرضت السنة في العصر الحديث، لحملة شرسة من التشكيك والطعن، على أيدي المستشرقين، الذين وجهوا إليها حرابهم وسهامهم، ولم يوفروا في حملتهم عليها أحداً، ابتداء من الصحابة فالتابعين وصولاً إلى أئمة الحديث وأعلام السنة، واتهموهم بوضع الأحاديث التي تؤيد ميولهم وتشايع الحكام[1]، وقد نال الصحابي الجليل أبا هريرة ﷺ النصيبُ الأوفر من تلك الطعون، لكونه أكثر الصحابة رواية لحديث رسول الله ﷺ، فإذا سقط سقطت معه جملة كبيرة من السنة، تقول دائرة المعارف الإسلامية: «وقد شجعته ـ أي أبو هريرة ـ ملازمته للنبي أن يروي عنه بعد وفاته من الأحاديث أكثر مما رواه غيره من الصحابة، وتقدر الأحاديث التي تضاف إليه ٥٣٠٠ حديث»[2].

ثم جاء تلامذة المستشرقين فرددوا هذه المزاعم، وأشهر هؤلاء الذين تولوا كبرهم أحمد أمين ومحمود أبو رية، فقد أفرد أحمد أمين في كتابه **«فجر الإسلام»** فصلاً خاصاً للحديث عن السنة، مزج فيه السم بالدسم، وخلط الحق بالباطل[3]، وشكك في عدالة الصحابة قائلاً: «وأكثر هؤلاء النقاد ـ أي نقاد الحديث ـ عدلوا الصحابة كلهم إجمالاً وتفصيلاً، فلم يتعرضوا لأحد منهم بسوء، ولم ينسبوا لأحد منهم كذباً، وقليل منهم من أجرى على الصحابة ما أجرى على غيرهم»[4]. وطعن في أبي هريرة ﷺ[5]، وهاجم كبار التابعين مثل

(١) السباعي، مصطفى، السنة ومكانتها في التشريع، ص١٩٠ ـ ١٩٢.
(٢) دائرة المعارف الإسلامية ٤١٩/١.
(٣) السباعي، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، ص٢٣٦.
(٤) أمين، أحمد، فجر الإسلام، ص٢١٦. (٥) المرجع نفسه، ص٢١٩ ـ ٢٢٠.

عبد الله بن المبارك واتهمه بأنه كان يأخذ عمَّن أقبل وأدبر[1].

وقد تابع حسين أحمد أمين والده في التشكيك في السنة والطعن في المحدثين من الصحابة والتابعين، بل زاد عليه أضعافاً مضاعفة، فهو يشكك في حجية السنة النبوية، ويرى أن اتخاذها مصدراً ثانياً للتشريع إنما ألجأت إليه الظروف التاريخية الناجمة عن التوسع الجغرافي الهائل للمسلمين، فدفعهم ذلك لتلمس الدليل الهادي فلم يجدوا أفضل من اعتماد كلام الرسول ﷺ يرجعون إليه، ومن ثم شرع الجيل الثاني للصحابة إلى جمع كلام النبي ﷺ واتخذوا منه مصدراً ثانياً للشريعة[2]. وأخذ يكيل التهم جزافاً لنقلة السنة بوضع الأحاديث، ولم يوفر صحابة ولا تابعين، ولا فقهاء ولا محدثين، فقد أثار شكوكاً حول إكثار أبي هريرة ﷺ من التحديث واتهمه بالكذب، وزعم أن من أجلَّة الصحابة من كان يسيء به الظنَّ ويطلق عليه وصف الكذّاب الورع[3]. بل إنه شبه الفقهاء والمحدثين بالأحبار والرهبان الذين كتبوا الكتاب بأيديهم ثم قالوا هو من عند الله، فهو يقول: «ثم لجأ الفقهاء والعلماء إلى تأكيد كل رأي يرونه صالحاً ومرغوباً فيه، بحديث يرفعونه إلى النبي، وكان شأنهم في ذلك شأن أولئك الذين وضعوا سفر تثنية الاشتراع من التوراة، ثم نسبوه إلى موسى كي يسبغوا عليه الثقة»[4]. ثم تابع يقول: «وقد هدَّأ من روع الفقهاء، وطمأن ضمائرهم إذ يتقولون على النبي: اعتقادهم أنهم إنما يخدمون بذلك دين الإسلام حيال الاتجاهات الدنيوية الخالصة لحكم الأمويين»[5].

وقد ذكر جملة كبيرة من الأحاديث الصحيحة التي لا مطعن فيها، وزعم أنها مختلقة موضوعة لأغراض دينية سياسية، من ذلك زعمه أن المشايعين لعلي ﷺ وضعوا حديث: «من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من والاه

---

(١) أمين، أحمد، فجر الإسلام، ص٢١٢.
(٢) أمين، حسين أحمد، دليل المسلم الحزين، ص٤٤.
(٣) دليل المسلم الحزين، ص٤٩.
(٤) أمين، حسين أحمد، دليل المسلم الحزين، ص٤٥.
(٥) المرجع نفسه، ص٤٥.

وعاد من عاداه»[1]، وحديث فاطمة بنت قيس أنها سألت النبي ﷺ عن الزواج من معاوية فقال: «إنه صعلوك»[2].

واتهم ابن شهاب الزهري باختلاق حديث: «لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد...»[3]، تلبية لرغبة عبد الملك بن مروان في صد الناس عن الحج إلى البيت الحرام حيث كان سلطان ابن الزبير، وتوجيههم إلى بيت المقدس[4].

واتهم المسلمين الأوائل بأن المعيار الذي اعتمدوه في قبول الأحاديث ورفضها أن الغاية تبرر الوسيلة، وأن أية وسيلة مهما حوت من التلفيق والبهتان لا غبار عليها ولا مطعن فيها ما دامت تخدم غرضاً نبيلاً، كتعزيز الإيمان وإرجاع الحق إلى أهله أو تنحية الفاسقين عن تدبير أمور المسلمين أو استئصال جذور الفتنة، ويرى أن الأحاديث التي تحض المسلمين على الصبر على حكامهم إلا أن يروا كفراً بواحاً اختلقت للغرض الأخير[5].

واتهم السنيين بوضع حديث «إنَّا معاشر الأنبياء لا نورث»[6]، لسدّ الباب على من يدّعي أن لسلالة النبي ﷺ قدسية في أن يرثوا النبي ويخلفوه، وأن العلويين حرفوا الحديث ليوافق ما ذهبوا إليه.

ورأى أن من الانحرافات العظيمة التي حدثت به الأحاديث الموضوعة ما يتعلق بالتفاصيل الدقيقة لأتفه شؤون الحياة اليومية مثل أحاديث العطاس والتثاؤب والتيامن[7]، وما فيه أوصاف ليوم القيامة تأباه عقولنا[8]، واتهم

---

(١) أحمد، مسند أحمد، رقم الحديث ٩٠٦، وهو حديث صحيح كما في صحيح الجامع الصغير برقم ٦٥٢٣.

(٢) مسلم، كتاب الطلاق، باب المطلقة ثلاثاً لا نفقة لها، رقم الحديث ٢٧٢٠.

(٣) البخاري، كتاب الجمعة، باب فضل الصلاة في مسجد مكة والمدينة، رقم الحديث ١١٥.

(٤) أمين، حسين أحمد، دليل المسلم الحزين، ص٤٦.

(٥) أمين، حسين أحمد، دليل المسلم الحزين، ص٤٧.

(٦) أحمد، مسند أحمد، رقم الحديث ٩٥٩٣.

(٧) أمين، حسين أحمد، دليل المسلم الحزين، ص٥٨.

(٨) المرجع نفسه، ص٥٩.

البخاري ومسلماً وغيرهم من المحدثين بأنهم لم يلتفتوا إلى متن الأحاديث، وأن اهتمامهم توجه إلى السند فقط[1].

وتصل به الجرأة منتهاها حين يعدّ حديث: «من كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار»[2]، المروي بالتواتر من مائة طريق أو يزيد، من جملة الأحاديث المختلقة لتخويف الوضّاعين من الكذب على رسول الله[3].

وقد سار على الدرب نفسه الكاتب محمد سعيد العشماوي واتهم البخاري ومسلماً بأنهما اعتمدا فيما جمعاه من أحاديث على معايير شخصية مزاجية وليس على معايير موضوعية، واتهم جملة الجامعين للأحاديث الصحيحة بأنهم لم يراعوا إلا سلسلة الرواة واشترطوا فيهم العدالة، ولم يركنوا إلى معيار آخر يقيِّم صحة الأحاديث وصدقها من حيث المتن، مع أن وضاع الحديث كانوا على الدوام يضعون له سلسلة من الرواة يبدو منها للمستمع أو القارئ أنهم رواة عدول، حتى يصح لديه الحديث وتنطلي عليه الرواية، لذلك ظهرت أحاديث غريبة بروايات صحيحة مثل حديث الذبابة وحديث التداوي بأبوال الإبل وحديث إن البذاذة من الإيمان.

وإصلاح هذا الخلل لا يتم برأي الكاتب إلا باتباع منهج جديد لتقييم الأحاديث، ويقوم هذا المنهج على أساس سلامة ومعقولية المتن، لا على أساس سلسلة الرواة[4].

والحقيقة أن هذا الكلام ينم عن جهل بالغ بالصناعة الحديثية التي قدمنا اعتراف حتى غير المسلمين بأنها من أعظم مفاخر المسلمين على سائر الأمم، وأدنى دارس لعلم مصطلح الحديث ولمسيرة جمع الأحاديث وانتقائها،

---

(١) أمين، حسين أحمد، دليل المسلم الحزين، ص٥٩.

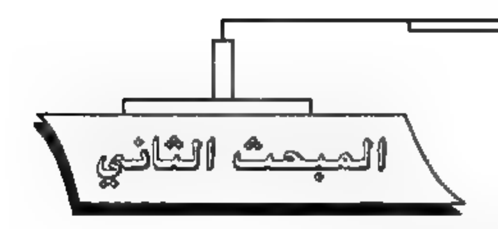
(٢) البخاري، كتاب العلم، باب إثم من كذب على النبي، رقم الحديث ١٠٥، ومسلم، كتاب الزهد والرقائق، باب التثبت في الحديث وحكم كتابة العلم، رقم الحديث ٥٣٢٦.

(٣) المرجع نفسه، ص٥١.

(٤) السفير، ٨/٥/١٩٩٧م، مقال بعنوان «أفكار من أجل تحديث النظرة إلى الإسلام»، محمد سعيد عشماوي، ص٢١.

وللجهود الجبارة التي بذلها المحدثون لحفظ أحاديث الرسول ﷺ وتعرية الوضاعين والمتهمين، يدرك تفاهة ما يدعيه العشماوي وبطلانه، ويعلم أن المعيار الذي اتبع لاختيار الأحاديث معيار في قمة الموضوعية والدقة، ويطمئن إلى سلامة المتون، كما اطمأن إلى سلامة الأسانيد، لأنّ نقاد الحديث لم يقبلوا الحديث بمجرد أن تثبت صحة سنده بل شرطوا أن يسلم المتن من التناقض والاضطراب، وأن لا يخالف الوقائع والمعلومات التاريخية الثابتة، والأصول الشرعية، وأن لا يشتمل على أمر منكر أو مستحيل.





المبحث الثاني

معارضة السنة بالعقل

يتفق أصحاب المدرسة العقلية والمتأثرون بهم على وجوب عرض السنة على العقل ومحاكمتها إليه، وإن كان ذلك بنسب متفاوتة فيما بينهم، فسيد خان لا يقبل من السنة إلَّا ما يتفق مع العقل والتجربة البشرية، وما لا يناقض حقائق التاريخ الثابتة[1]، وينقل محمود أبو رية الموقف نفسه عن محمد عبده ويقول: «كان الأستاذ الإمام محمد عبده لا يأخذ بحديث الآحاد مهما بلغت درجته من الصحة في نظر المحدثين، إذا ما خالف العقل أو القرآن أو العلم»[2].

ويرفض محمد عمارة الاقتصار على منهج المحدثين في قبول الأحاديث ورفضها، ويضيف إليها موافقتها لعقله فيقول: «إذا وجدت حديثاً منسوباً إلى رواة عدول، لا ألجم عقلي وأمنعه من النظر، بحجة أنّ السند هو كل شيء لأنّه لا بدّ أن يكون لعقلي مجال في المتن، ولا بدّ أن أحاكم الذي هو ظنّي الثبوت، إلى ما هو قطعي الثبوت وهو كتاب الله وحقائق العلم»[3].

ويرد الكاتب أبو القاسم حاج حمد العديد من الأحاديث بحجج عقلية تافهة، من ذلك حوار سيدنا موسى عليه السلام لنبينا محمد ﷺ بشأن الصلاة في رحلة الإسراء والمعراج، فقد رده بحجة أن القصة تظهر الرسول ﷺ بمظهر المتلقي عن سيدنا موسى عليه السلام مع أن شريعة محمد ناسخة لشريعة موسى عليه السلام[4]، كما يرد الكاتب معجزات جريان الماء من بين أصابعه ﷺ وتكثيره للخبز، ويزعم أن هذه الأخبار من عمل الوضاعين ليضاهوا نبينا ﷺ بمن سبقه من الأنبياء، جاهلين الفرق

---

(١) سعيد، بسطامي، مفهوم تجديد الدين، ص١٢٥.
(٢) أبو رية، محمود، أضواء على السنة المحمدية، ص٢٥٩.
(٣) جريدة المسلمون، السنة السادسة، العدد ٢٧٦، ص١١.
(٤) البيان، العدد ١٥١، ص١١٩، نقلاً عن العالمية الثانية، لأبي القاسم حاج حمد ٢/ ٢٠.

بين منهج الرسول ﷺ ورسالته وخصائص نبوته، ومنهج الأنبياء السابقين[1].

ويعد الشيخ محمد الغزالي من أبرز العلماء المعاصرين تأثراً بموقف المدرسة العقلية من السنة النبوية، وخاصة في كتابه «السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث» فقد توقف عن قبول عشرات الأحاديث الصحيحة، حتى ما كان منها في البخاري ومسلم بحجة معارضتها للعقل ولإيماءات القرآن، حتى قال صاحب كتاب **«موقف المدرسة العقلية»**: «وفي الحقيقة لم أقف ـ فيما قرأت ـ على قول أحد ينسب إلى الإسلام في هذا العصر أشد جرأة وأكثر هجوماً على السنة وأهلها من الغزالي، بل لا تطيب نفسه في كتاب من كتبه إلا إذا نال من الحديث وتعرض لأتباعه بالغمز والطعن»[2].

فالغزالي يبدي استياءه وتأذيه مما حفظته دواوين السنة من أحاديث ترغب بالزهد وترك التعلق بالدنيا والاكتفاء منها بالقليل، وترهب من حبها والتكاثر فيها[3]. ويقول: «ولو جعلنا هذه المرويات محور حياةٍ عامة لشاع الخراب في أرجاء الدنيا.. إن سعة الفقه لا بد منها لفهم مرويات شتّى.

وقد وقف الحرفيون عند هذه الآثار فوقفوا بالعالم الإسلامي كما وقف حمار الشيخ في العقبة لا يتقدم ولا يتأخر، بل لعله تراجع إلى العصر الحجري في بعض جوانبه»[4].

كما أن الغزالي يضيق ذرعاً ببعض أخبار الغيبيات ويسارع إلى إنكارها أو تأويلها تجاوباً مع الهجمة المادية الكاسحة، وقد سبقت الإشارة إلى إنكار الغزالي لبعض الأخبار في تفاصيل أحوال الجن وتلبسها بالإنس، وأنكر أن يكون النبي ﷺ قد سحر، وذلك عند الحديث عن تقديم العصرانيين للعقل على النقل، كما أوّل حادثة شق صدر النبي ﷺ وإخراج حظ الشيطان منه.

واعتماداً على عرض السنة على العقل نجد أن الغزالي قد رفض عشرات

---

(١) البيان، العدد ١٥١، ص١١٨، نقلاً عن العالمية الثانية ١/٤٥١.
(٢) الأمين، الصادق الأمين، موقف المدرسة العقلية من السنة النبوية ٢/١٩٣.
(٣) الغزالي، السنة النبوية، ص١١٤.
(٤) الغزالي، السنة النبوية، ص١١٧.

الأحاديث، ومن ذلك ما يقارب عشرين حديثاً صحيحاً لا مطعن في شيء منها ردها في كتابه «السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث».

وقد تابع الشيخ يوسف القرضاوي شيخه الغزالي في التوقف عن قبول بعض الأحاديث الصحيحة وعرضها على العقل وضرورة تأويلها وإن كان ذلك بصورة أخف مما عند الغزالي، وقد أوردنا بعض هذه التأويلات عند الحديث عن تقديس العصرانيين للعقل وتقديمهم إياه على النقل، ونضيف هنا أن القرضاوي يتبرم من ذكر بعض الدعاة للأحاديث التي يرفضها العقلانيون، ويرى ضرورة السكوت عن ذكرها وتحديث الناس بها فيقول: «ولهذا استغرب كل الاستغراب من موقف أولئك الدعاة الذين لا يفتؤون يذكرون للناس حديث الذباب وغمسه في الطعام[1]، أو حديث لطم موسى لملك الموت[2]، أو حديث «أبي وأبوك في النار» جواباً لمن سأله: أين أبي[3]؟ أو الأحاديث التي اختلف فيها السلف والخلف حول الصفات الخبرية أو الفعلية لله تعالى»[4].

كما أنه يدعو إلى تأويل بعض الأحاديث وحملها على المجاز ليسهل تقبلها على المثقفين ثقافة عصرية، يقول: «قد نجد في بعض الأحاديث ضرباً من الإشكال، وخصوصاً بالنسبة للمثقف المعاصر، وذلك إذا حملت على معانيها الحقيقية، كما تؤديها الألفاظ بحسب الدلالة الأصلية، فإذا حملت على المعنى المجازي، زال الإشكال وأسفر وجه المعنى المراد.

لنأخذ مثالاً لذلك: حديث الشيخين عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «اشتكت النار إلى ربها، فقالت: يا رب أكل بعضي بعضاً! فأذن لها بنفسين: نفس في الشتاء، ونفس في الصيف فهو أشدُّ ما تجدون من الحرّ، وأشد ما تجدون من الزمهرير»[5]، فطلبة المدارس في عصرنا يدرسون في الجغرافيا

---

(١) البخاري، كتاب الطب، باب إذا وقع الذباب في الإناء، رقم الحديث ٥٣٣٦.

(٢) مسلم، كتاب الفضائل، باب من فضائل موسى، رقم الحديث ٤٣٧٥.

(٣) مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان أن من مات على الكفر فهو في النار، رقم الحديث ٣٠٢.

(٤) القرضاوي، كيف نتعامل مع السنة، ص٨٦.

(٥) البخاري، كتاب بدء الخلق، باب صفة النار وأنها مخلوقة، رقم الحديث ٣٠٢٠،

أسباب تغيير الفصول، وظهور الصيف والشتاء والحر والبرد، وهي تقوم على سنن كونية، وأسباب معلومة للدارسين. . فينبغي حمل الحديث على المجاز والتصوير الفني، الذي يصور شدة الحر على أنّه نفس من أنفاس جهنم، كما يصور الزمهرير على أنه نفس آخر من أنفاسها، وجهنم تحوي على ألوان العذاب أشد الحرارة وأشد الزمهرير!

ومثل ذلك حديث أبي هريرة في الصحيحين عن النبي ﷺ قال: «إن الله خلق الخلق، حتى إذا فرغ من خلقه، قالت الرّحم: هذا مقام العائذ بك من القطيعة! قال: نعم، أما ترضين أن أصل من وصلك، وأقطع من قطعك؟ قالت: بلى يا ربّ، قال: فهو لك، قال رسول الله ﷺ: فاقرؤوا إن شئتم: ﴿فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِن تَوَلَّيْتُمْ أَن تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوا أَرْحَامَكُمْ ﴿٢٢﴾﴾ [محمد: ٢٢]»[١].

فهل كلام الرحم ـ وهي القرابة ـ هنا حقيقي أم مجازي؟»[٢]. اختار الدكتور أنها نوع من أنواع المجاز، وأن التأويل في مثل هذا الموطن من قبيل التأويل المستساغ[٣]، والتعامل مع الأحاديث بهذه الطريقة، وعرض متونها على العقول منهج يدعو إليه القرضاوي، وإن كان لا يعطي هذا الحق إلا للثقات من أهل الاختصاص، يقول: «إن البحث في متن الحديث مقبول بل مطلوب، وإن الحديث الذي يرفضه العقل مردود بلا شك. بيد أن الأمر المهم هنا، هو: من الذي ينظر في متن الحديث ليعرف مدى قبوله من عدمه؟ ومن الذي يقول: إن هذا الحديث يرفضه العقل، فهو ضعيف؟

إن إعطاء هذا الحل لكل من هبَّ ودب من الناس، غير مقبول شرعاً ولا عقلاً، وإنما يجب أن يعطى هذا للثقات من أهل الاختصاص، وهم الذين جاء

= ومسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب استحباب الإبراد بالظهر في شدة الحر، رقم الحديث ٩٧٧.

(١) البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب وتقطعوا أرحامكم، رقم الحديث ٤٤٥٥، ومسلم، كتاب البر والصلة، باب صلة الرحم وتحريم قطيعتها، رقم الحديث ٤٦٣٤، وأحمد، رقم الحديث ٨٩٠٥.

(٢) القرضاوي، كيف نتعامل مع السنة، ص١٥٨ ـ ١٥٩.

(٣) المرجع نفسه، ص١٥٩ ـ ١٦٠.

في مثلهم قوله تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣]»[1].

وكأنَّ القرضاوي بكلامه هذا يذهب مذهب القائلين بإمكان تعارض صريح المعقول مع صحيح المنقول، وقد بيّنا بطلان ذلك، وأن من المحال أن يتعارض النقل الصحيح مع العقل الصريح، بل هما متعاضدان متناصران يصدق أحدهما الآخر، وأنَّ الشرائع لا تأتي أبداً بما تحيله العقول، لكن بما أن مجال العقل محدود بحدود الزمان والمكان ولا يدرك إلا ما تنقله إليه الحواسّ، ومجال النقل غير مقيد بزمانٍ ولا مكان ولا آلة، بل هو منزل من العليم الخبير، الذي لا يخفى عليه شيء، فإنّ بعض المنقول يقع خارج مدارك العقول، وفوق قدراتها وإمكانيتها، فتحار بفهمه، فالواجب والحالة هذه أن تسلم العقول للمنقول، وأن تصدق به، وتعترف بعجزها عن درك حقيقته، وتكل ذلك إلى علام الغيوب، أما رد المنقول بحجة عدم قدرة العقول على إدراكه فهو قلب للحقائق، وتأليهٌ للعقول وتكليف لها بما لا تطيقه ولا تقدر عليها.

انطلاقاً من هذه الحقيقة يمكننا أن نسأل الدكتور القرضاوي: أين الإشكال في شكوى النار والرحم إلى ربهما؟ أهو كلامهما مع أنهما غير عاقلتين؟ أو ليس الذي أنطق كل شيء قادر على أن ينطقهما فما وجه العجب والغرابة في ذلك؟ أم الإشكال في ارتباط حدوث الحر والبرد بأسباب معلومة وسنن كونية؟ أليس بالإمكان أن يجمع الله تلك الأسباب الظاهرة المعلومة مع حدوث تنفس النار فيكون البرد والحر متسبباً عن الجميع؟

أو لا يفتح الدكتور بصنيعه هذا الباب واسعاً أمام الزنادقة والفلاسفة والباطنيين وأهل الأهواء لرد الشريعة كلِّها بدعوى أنها تعارض عقولهم؟.

❀ ❀ ❀

---

(١) القرضاوي، فتاوى معاصرة ٢/ ٤٢.



المبحث الثالث

معارضة السنة بعموميات القرآن

بما أن مصدر كلٍّ من القرآن والسنة واحد وهو الوحي، فإنهما يتعاضدان ولا يتعارضان، ويتفقان ولا يختلفان، ويتلازمان ولا يفترقان، وقد قدمنا أن السنة تؤكد ما في القرآن تارة، وتفصل مجمله تارة، وتستقل بإنشاء أحكام جديدة تارة أخرى..

وعلى هذا جرى عمل السلف الصالح من الصحابة والتابعين، حتى بدأت البدع والأهواء تطل برؤوسها، فأخذ أصحابها يقيمون المعارضة بين الكتاب والسنة، ويضربون النصوص بعضها ببعض لتسلم لهم بدعهم ومقرراتهم، وقد نقل ابن عبد البر عن عبد الرحمٰن بن مهدي أن الزنادقة والخوارج وضعوا حديثاً نسبوه إلى الرسول ﷺ يقول فيه: «ما أتاكم عنّي فاعرضوه على كتاب الله، فإن وافق كتاب الله فأنا قلته، وإن خالف كتاب الله فلم أقله، وإنما أنا موافق كتاب الله وبه هداني الله»[1].

وقد تتابع أئمة الإسلام على دحض هذه الشبهة ورد هذا المسلك، قال الإمام الشافعي رحمه الله: «لا تخالف سنّةٌ لرسول الله كتاب الله بحال»[2].

وقال البربهاري: «إذا سمعت الرجل تأتيه بالأثر فلا يريده، ويريد القرآن فلا تشك أنه رجل قد احتوى على الزندقة، فقم من عنده ودعه»[3].

وقال ابن قيم الجوزية: «والذي يجب على كل مسلم اعتقاده أنه ليس في سنن رسول الله ﷺ سنة واحدة تخالف كتاب الله، بل السنن مع كتاب الله على ثلاث منازل» فذكرها كما تقدم، سنة موافقة للقرآن، وسنة مفسرة له، وسنة

(١) ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله ٢/ ١٩٠ ـ ١٩١.

(٢) الشافعي، الرسالة، ص٥٤٦. (٣) البربهاري، شرح السنة، ص٥٤.

مؤسسة لحكم سكت عنه القرآن، ثم قال: «والذي يشهد الله ورسوله به: أنه لم تأت سنة صحيحة واحدة عن رسول الله ﷺ تناقض كتاب الله وتخالفه البتة، كيف ورسول الله ﷺ هو المبين لكتاب الله وعليه أنزل وبه هداه الله، وهو مأمور باتباعه، وهو أعلم الخلق بتأويله ومراده؟ ولو ساغ رد سنن رسول الله ﷺ لما فهمه الرجل من ظاهر الكتاب لردت بذلك أكثر السنن وبطلت بالكلية»[1].

إلا أن دعاة التجديد العصراني أبوا إلا متابعة أسلافهم من أهل الأهواء والبدع، فزعم عبد الله العلايلي أن: «الاتفاق قائم بدون منازع على أن الحديث المخالف مخالفة صريحة للقرآن لا يعتد به، مهما كانت درجته»[2]، وكأنه يمكن أن يتعارض نقل صحيح مع عقل صريح؟ وقد قدمنا أن هذا مستحيل لأن المصدر في كليهما واحد، فالواجب إن بدا لنا ما ظاهره التعارض اللجوء إلى الجمع بأحد الأوجه المقررة عند الأصوليين، ويطالعنا الكاتب أبو القاسم حاج حمد بمنهجية جديدة للحكم على الأحاديث تقوم على محاكمتها للقرآن فما وافقها قبلناه، وما عارضها رفضناه، ويعطي نموذجاً للأحاديث المرفوضة لمعارضتها القرآن، ويمثل بحديث: «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته»[3]، ويزعم أن الحديث يتعارض مع آيتين جاء فيهما النهي عن استخدام كلمة الرعاية وهما قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا وَقُولُواْ ٱنظُرۡنَا وَٱسۡمَعُواْۗ وَلِلۡكَٰفِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٞ ١٠٤﴾ [البقرة: ١٠٤]، وقوله: ﴿مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ يُحَرِّفُونَ ٱلۡكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ وَيَقُولُونَ سَمِعۡنَا وَعَصَيۡنَا وَٱسۡمَعۡ غَيۡرَ مُسۡمَعٖ وَرَٰعِنَا لَيَّۢا بِأَلۡسِنَتِهِمۡ وَطَعۡنٗا فِي ٱلدِّينِۚ وَلَوۡ أَنَّهُمۡ قَالُواْ سَمِعۡنَا وَأَطَعۡنَا وَٱسۡمَعۡ وَٱنظُرۡنَا لَكَانَ خَيۡرٗا لَّهُمۡ﴾ [النساء: ٤٦]. وذلك لأن كلمة راعنا ذات دلالة خطيرة جداً لأنها تحط من قدر الناس وتحولهم إلى رعية، مع ما فيها من إيحاء بالمرعى والراعي يقودها بعصاه، وينتهي الكاتب إلى رفض الحديث[4].

---

(١) ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية، ص١٠١.

(٢) العلايلي، عبد الله، أين الخطأ، ص٨٠.

(٣) البخاري، كتاب الجمعة، باب الجمعة في القرى والمدن، رقم ٨٤٤، ومسلم، كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل، رقم الحديث ٣٤٠٨.

(٤) البيان، العدد ١٥١، ص١١٤ ـ ١١٥، مقال «نظرات في العالمية الثانية» لصلاح

كما يرد الكاتب حديث ابن عمر المتفق على صحته عن رسول الله، وهو قوله ﷺ: «الذين يصنعون هذه الصور يعذبون يوم القيامة يقال لهم أحيوا ما خلقتم»[1]، ويكذبه بدعوى أنه معارض لما قصه علينا القرآن من صناعة الجن التماثيل لسليمان عليه السلام[2]. وكأنّ الكاتب ينسى أن شريعة محمد ﷺ ناسخة لما تقدمها من الشرائع.

ويتابع الشيخ محمد الغزالي أصحاب النزعة العقلية في رد السنة المعارضة لعموم القرآن بزعمهم فيقول: «إن ركاماً من الأحاديث الضعيفة ملأ آفاق الثقافة الإسلامية بالغيوم، وركاماً مثله من الأحاديث التي صحت وسطا التحريف على معناها أو لابسها كل ذلك، جعلها تنبو عن دلالات القرآن القريبة والبعيدة، وقد كنت أزجر بعض الناس عن رواية الحديث الصحيح، حتى يكشفوا الوهم عن معناه إذا كان هذا المعنى موهماً، مثل حديث: «لن يدخل الجنة أحد بعمله...»[3]. إن طوائف من البطالين والفاشلين وقفت عند ظاهره المرفوض»[4].

ويقول تعليقاً على الأحاديث التي جعلت دية المرأة على النصف من دية الرجل: «وأهل الحديث يجعلون دية المرأة على النصف من دية الرجل، وهذه سوءة فكرية وخلقية رفضها الفقهاء المحققون»، ثم قال: «فالدية في القرآن واحدة للرجل والمرأة والزعم بأن دم المرأة أرخص، وحظها أهون، زعم كاذب مخالف لظاهر الكتاب»[5].

إن هذا الكلام من الغزالي يعد سقطة شنيعة، وزلة بالغة، لأن أهل

= الحسن، نقلاً عن محمد أبو القاسم محمد في كتابه «العالمية الثانية» (١/ ٥٩ ـ ٦٠).

(١) البخاري، كتاب اللباس، باب عذاب المصورين يوم القيامة، رقم الحديث ٥٤٩٥، ومسلم، كتاب اللباس والزينة، باب تحريم صورة الحيوان، رقم الحديث ٣٩٤٢.

(٢) البيان، العدد ١٥١، ص١١٩، نقلاً عن العالمية الثانية ٢/ ٢٠.

(٣) مسلم، كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب لن يدخل أحد بعمله الجنة، رقم الحديث ٥٠٤٠.

(٤) الغزالي، محمد، السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، ص١١٩.

(٥) المرجع نفسه، ص١٩.

الإسلام مجمعون على أن دية المرأة على النصف من دية الرجل، وليس هذا رأي أهل الحديث وحدهم. يقول الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ: «لم أعلم مخالفاً من أهل العلم قديماً ولا حديثاً في أن دية المرأة نصف دية الرجل»[1]، وقال ابن المنذر: «أجمعوا على أن دية المرأة نصف دية الرجل»[2].

وقال ابن حزم في مراتب الإجماع: «واتفقوا على أن الدية على أهل البادية مائة من الإبل في نفس الحر المسلم المقتول خطأً لا أكثر ولا أقل، وأن في نفس المرأة المسلمة المقتولة منهم خمسين من الإبل»[3].

ويسلك الشيخ يوسف القرضاوي الطريق نفسه، ويؤصل لردّ السنة إذا تعارضت مع عموميات القرآن فيقول: «من حق المسلم أن يتوقف في أي حديث يرى معارضته لمحكم القرآن إذا لم يجد له تأويلاً مستساغاً»[4].

ويمثل لذلك بأحاديث، منها:

١ ـ حديث «الوائدة والموؤودة في النار»[5]، ويرى أنه معارض لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا ٱلْمَوْءُۥدَةُ سُئِلَتْ ۝٨ بِأَىِّ ذَنۢبٍ قُتِلَتْ ۝٩﴾ [التكوير: ٨، ٩].

٢ ـ حديث: «إن أبي وأباك في النار»[6]، قال الدكتور القرضاوي: «ما ذنب عبد الله بن عبد المطلب حتى يكون في النار، وهو من أهل الفترة، والصحيح أنهم ناجون». ثم قال: «لهذا توقفت في الحديث حتى يظهر لي شيء يشفي الصدر، أما شيخنا الشيخ محمد الغزالي فقد رفض الحديث صراحة، لأنه ينافي قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]، ولكني أؤثر في الأحاديث الصحاح التوقف فيها، دون ردها بإطلاق»[7].

---

(١) الشافعي، الأم ٦/١٠٦.

(٢) ابن المنذر، الإجماع ١/١١٦.

(٣) ابن حزم، مراتب الإجماع، ص١٤٠.

(٤) القرضاوي، كيف نتعامل مع السنة، ص٩٦.

(٥) أبو داود، كتاب السنة، باب في ذراري المشركين، رقم الحديث ٤٠٩٤، وأحمد، رقم الحديث ١٥٣٥٨، وهو حديث صحيح، كما في صحيح الجامع الصغير، برقم ٧١٤٢.

(٦) تقدم تخريجه، ص٤٧١.

(٧) القرضاوي، كيف نتعامل مع السنة، ص٩٧ ـ ٩٨.

وما تَوَقَّفَ القرضاوي عن قبوله، قبله العلماء السابقون ووجهوه توجيهات متعددة، ولم يتوقفوا عن قبوله، ولم يعارضوه بعقولهم، ولم يروا معارضته للقرآن الكريم، بل جمعوا بين النصوص وردوا ما يرد عليها من إشكالات.

والحق أن رد سنة رسول الله ﷺ بعد ثبوتها تحت أية ذريعة، وبأي حجة، من الأمور الخطيرة على الدين، والمنذرة بالهلاك وسوء الخاتمة، يقول الإمام البربهاري: «الرجل يطعن على الآثار، أو يرد الآثار أو يريد غير الآثار فاتهمه على الإسلام ولا تشك أنه صاحب هوى مبتدع»[1].

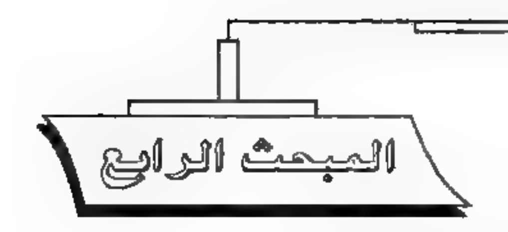
ويقول الإمام أحمد رحمه الله: «من رد حديث رسول الله ﷺ فهو على شفا هلكة»[2].



---

(١) البربهاري، شرح السنة، ص٥١.

(٢) ابن قيم الجوزية، مختصر الصواعق المرسلة، ص٤٤٩.



تقسيم السنة إلى سنة تشريعية وسنة غير تشريعية

تتفق كلمة الأصوليين على أن السنة هي: «ما صدر عن النبي ﷺ غير القرآن»، وهذا يشمل قوله ﷺ، وفعله وتقريره، وكتابته، وإشارته، وهمه، وتركه[1]، وقد أجمع المسلمون على وجوب طاعة النبي ﷺ، ولزوم سنته، قال ابن تيمية: «وهذه السنة إذا ثبتت فإن المسلمين كلهم متفقون على وجوب اتباعها»[2].

وقال الإمام الشافعي: «لم أسمع أحداً ـ نسبه الناس أو نسب نفسه إلى علم ـ يخالف في أن فرض الله ﷻ اتباع أمر رسول الله ﷺ، والتسليم لحكمه»[3].

وقد كان صحابة رسول الله ﷺ يتابعون نبيهم ويقتدون به اقتداء مطلقاً من غير سؤال عن سبب واستفصال عن العلة والحكمة، فقد أخرج البخاري عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: اتخذ رسول الله ﷺ خاتماً من ذهب، فاتخذ الناس خواتيم من ذهب، ثم نبذه ﷺ وقال: «إني لا ألبسه أبداً فنبذ الناس خواتيمهم»[4].

وكان ﷺ يوماً يصلي بأصحابه فخلع نعليه فوضعهما عن يساره، فلما رأى القوم ذلك ألقوا نعالهم، فلما قضى صلاته قال: «ما حملكم على إلقاء

---

(١) الجيزاني، معالم أصول الفقه، ص١٢٢.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى ١٩/٨٩.

(٣) الشافعي، جماع العلم، ص١١ ـ ١٢.

(٤) البخاري، كتاب اللباس، باب خاتم الفضة، رقم الحديث ٥٤١٨، ومسلم، كتاب اللباس والزينة، باب تحريم خاتم الذهب على الرجل، رقم الحديث ٣٨٩٨.

نعالكم؟»، قالوا: رأيناك ألقيت نعليك، فقال: إن جبريل أخبرني أن فيهما قذراً»[1]، بل بلغ من امتثالهم أمر النبي ﷺ أنهم ما كانوا يفرقون بين أمره الديني وأمره الدنيوي، بل كانوا يبادرون إلى الطاعة في الجميع، فقد أخرج أبو داود عن ابن مسعود رضي الله عنه: أنه جاء يوم الجمعة والنبي ﷺ يخطب فسمعه يقول: «اجلسوا»، فجلس بباب المسجد أي حين سمع النبي ﷺ يقول ذلك، فرآه النبي ﷺ فقال له: «تعال يا عبد الله بن مسعود»[2].

وهكذا كان الصحابة مع الرسول ﷺ في حياته وبعد مماته، يعتبرون قوله وفعله وتقريره حكماً شرعياً لا يختلف في ذلك واحد منهم، ولا يجيز أحدهم لنفسه أن يخالف قول الله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [الحشر: ٧]، سواء كان ما أتى به الرسول من أمور الدين أم من أمور الدنيا، وسواء كان في باب العبادات أم في باب المعاملات، وسواء في ذلك ما صدر منه بوصفه رسولاً، وما صدر منه بوصفه إماماً وقاضياً.

إلا أن هناك بعض الأفعال، ثبت بالدليل أنها من خصوصياته ﷺ، كالجمع بين أكثر من أربع نسوة، وكالوصال في الصوم، فهذه أفعال يحرم أن نتأسى فيها.

وهناك أفعال كان يفعلها بمقتضى الجبلة كالأكل والشرب والنوم، وأفعال فعلها بمقتضى عادة العرب وأعرافهم كلبس الرداء والإزار ولبس العمامة، ولم يأمر بشيء منها ولم ينه عن شيء منها فهذه لا حكم لها بذاتها[3]، ولكن لو تأسى به فيها متأس فإنه يثاب على قصده التأسي[4]، إذ ورد أن ابن عمر رضي الله عنهما كان يلبس النعال السبتية، ويصبغ، فسئل عن ذلك فقال: «وأما النعال السبتية،

---

(١) الدارمي، كتاب الصلاة، باب الصلاة في النعلين، رقم الحديث ١٣٤٣، والحديث صحيح كما في إرواء الغليل برقم ٢٨٤.

(٢) أبو داود، كتاب الصلاة، باب الإمام يكلم الرجل في خطبته، رقم الحديث ٩٢٠، والحديث ضعفه الألباني كما في صحيح ابن خزيمة برقم ١٧٨٠.

(٣) الجيزاني، معالم أصول الفقه، ص١٣٠ ـ ١٣٢، وابن عثيمين، الأصول من علم الأصول، ص٦٧.

(٤) المرجع الأول نفسه، ص١٣٢.

فإني رأيت رسول الله ﷺ يلبس النعال التي ليس فيها شعر ويتوضأ فيها، فأنا أحب أن ألبسها، وأما الصفرة فإني رأيت رسول الله ﷺ يصبغ بها فأنا أحب أن أصبغ بها»[1].

هذه الأفعال السابق ذكرها هي فقط ما توقف عندها العلماء، وقالوا إنه لا يلزمنا الاقتداء بها وفصلوا بشأنها التفصيل المتقدم.

ولم يرد عند أحد من علماء أصول الفقه أن هذه الأفعال من السنة غير التشريعية، بل كلهم عدها من السنة التشريعية، لأنها تندرج في قسم المباح والإباحة أحد أقسام الحكم التكليفي[2].

إلا أن دعاة التجديد العصراني، وجدوا في هذه المسألة الأصولية بغيتهم للتخلص من بعض النصوص النبوية التي لا توافق عقولهم وأهواءهم، فدلفوا منها وبنوا عليها صرحاً شامخاً من الأوهام ونفخوا فيها حتى أحالوها أصلاً في رد أحاديث الرسول ﷺ، وتقليص سنته بحجة أن من السنة ما هو تشريع ومنها ما ليس كذلك.

والعجيب أن هذه المسألة قد تواطأت عليها ألسنة وأقلام دعاة التجديد العصراني والمتأثرين بهم، فأبدؤوا فيها وأعادوا وكرر المتأخرون منهم حجج المتقدمين دون كلل ولا ملل، وقد اشتط بعضهم في هذه المسألة شططاً كبيراً بينما توسط البعض الآخر، ولم تتفق كلمتهم على تعريف محدد، وضوابط واضحة لما يعد من السنة التشريعية وما لا يعد.

فسيد خان يقسم الأحاديث التي تنطبق عليها شروط القبول عنده ـ وهي بطبيعة الحال قليلة جداً ـ «يقسمها إلى قسمين: أحاديث خاصة بالأمور الدينية، وأحاديث خاصة بالأمور الدنيوية، فالأمور الدينية مثل: العقيدة عن الله سبحانه وصفاته، وشعائر العبادات، أما **الأمور الدنيوية**: فهي تشمل المسائل السياسية والإدارية والاجتماعية والاقتصادية، فالأحاديث في دائرة أمور الدين هي

---

(١) البخاري، كتاب الوضوء، باب غسل الرجلين في النعلين، رقم الحديث ١٦١، ومسلم، كتاب الحج، باب الإهلال من حيث تنبعث الراحلة، رقم الحديث ٢٠٣٥.

(٢) الشوكاني، إرشاد الفحول، ص٣٣.

الملزمة وعلى المسلمين أن يتمسكوا بها، أما الأحاديث في أمور الدنيا: فهي غير داخلة في مهمة الرسول ﷺ مطلقاً، بل كل ما جاء في هذا المجال فهو خاص بظروف وحالة العرب في زمان النبوة، وهي ليست ملزمة للمسلمين، وذلك لأن أمور الدين ثابتة، أما أمور الدنيا فمتغيرة، ويستدل على هذا التقسيم بحديث تأبير النخل الذي قال فيه الرسول ﷺ: «أنتم أعلم بأمور دنياكم»[1][2].

فالسنة التشريعية برأي سيد خان منحصرة فقط في جانبي العقائد والعبادات أما ما عداهما من سائر شؤون الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والأخلاقية وغيرها فلا يلزم المسلمين الأخذ بها لأنها من السنة غير التشريعية.

ويتابع الشيخ محمود شلتوت سيد خان في توسيع دائرة السنة غير التشريعية لتشمل ما فعله ﷺ على سبيل الحاجة البشرية والعادات والتجارب، والإصلاح بين الناس وسياسة الحروب، وفي هذا يقول: «السنة تشريع وغير تشريع: وينبغي أن يلاحظ أن كل ما ورد عن النبي ﷺ، ودوّن في كتب الحديث من أقواله وأفعاله وتقريراته على أقسام:

أحدهما: ما سبيله سبيل الحاجة البشرية: كالأكل والشرب والنوم والمشي والتزاور والمصالحة بين شخصين بالطرق العرفية والشفاعة والمساومة في البيع والشراء.

ثانيهما: ما سبيله سبيل التجارب والعادة الشخصية أو الاجتماعية كالذي ورد في شؤون الزراعة والطب وطول اللباس وقصره.

ثالثهما: ما سبيله التدبير الإنساني أخذاً من الظروف الخاصة، كتوزيع الجيوش على المواقع الحربية، وتنظيم الصفوف في الموقعة الواحدة، والكمون والكر والفر، واختيار أماكن النزول، وما إلى ذلك مما يعتمد على وحي الظروف والدربة الخاصة.

---

(١) مسلم، كتاب الفضائل، باب وجوب امتثال ما قاله شرعاً دون ما ذكره من معايش، رقم الحديث ٤٣٥٨.

(٢) سعيد، بسطامي، مفهوم تجديد الدين، ص١٢٦، وسيأتي الرد لاحقاً على الاستدلال بهذا الحديث لإخراج أمور الدنيا من دائرة السنة.

وكل ما نقل من هذه الأنواع الثلاثة ليس شرعاً يتعلق به طلب الفعل أو الترك وإنما هو من الشؤون البشرية التي ليس عمل الرسول ﷺ فيها تشريعاً ولا مصدر تشريع».

ثم ذكر أن السنة تشريع عام وخاص، وحصر ما يلزمنا اتباعه بما يصدر منه على وجه التبليغ بصفة أنه رسول، فهذا تشريع عام إلى يوم القيامة.

أما ما يصدر عنه بوصف الإمامة والرياسة العامة كصرف أموال بيت المال، وتولية القضاء والولاة وقسمة الغنائم، وعقد المعاهدات فهذا ليس تشريعاً عاماً، ولا يجوز الإقدام عليه إلا بإذن الإمام، وما يصدر عنه بوصف القضاء فهو كسابقه ليس تشريعاً عاماً، حتى يجوز لأي إنسان أن يقدم، بناء على قضائه به، بل هو مقيد بحكم الحاكم.

ثم يقول: «وقد كثر ذلك أي ما صدر منه لا على وجه التشريع بل بصفة البشرية أو بصفة العادة والتجارب»، وضرب لذلك أمثلة بأحاديث: «من أحيا أرضاً ميتة فهي له»[(1)]، «من قتل قتيلاً فله سلبه»[(2)]، «خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف»[(3)][(4)].

ويتوسع محمد عمارة في قضية السنة التشريعية والسنة غير التشريعية، ويحصر السنة التشريعية بأمور الغيب، وما لا يستقل العقل بإدراك علته، وبالثوابت الدينية، ويرى أن هذه أحكام دائمة لا يجوز معها اجتهاد التغيير، وهي شاملة لكل تصرفات الرسول ﷺ بالرسالة، وللفتاوى النبوية التي هي بيان للرسالة والوحي، خلاف الاجتهادات النبوية في فروع المتغيرات الدنيوية.

---

(١) أبو داود، كتاب الخراج والإمارة والفيء، باب في إحياء الموات، رقم الحديث ٢١٧٦، وأحمد، رقم الحديث ١٤١٠٩، وهو حديث صحيح، كما في صحيح الجامع الصغير برقم ٥٩٧٥.

(٢) البخاري، كتاب فرض الخمس، باب من لم يخمس الأسلاب ومن قتل قتيلاً فله سلبه، رقم الحديث ٢٩٠٩، ومسلم، كتاب الجهاد والسير، باب استحقاق القاتل سلب القتيل، رقم الحديث ٣٢٩٥، والترمذي، كتاب السير عن رسول الله، باب ما جاء فيمن قتل قتيلاً فله سلبه، رقم الحديث ١٤٨٧.

(٣) البخاري، كتاب النفقات، باب إذا لم ينفق الرجل، رقم الحديث ٤٩٤٥.

(٤) شلتوت، محمود، الإسلام عقيدة وشريعة، ص٤٩٩ ـ ٥٠٢.

أما السنة غير التشريعية فهي المتعلقة باجتهادات الرسول ﷺ في فروع المتغيرات الدنيوية، سواء في السياسة أو الحرب أو المال وكل ما يتعلق بإمامته للدولة الإسلامية، أو بقضائه في المنازعات، الذي هو اجتهاد مؤسس على حجج أطراف، وليس وحياً معصوماً.

ويرى عمارة أن الاجتهاد في هذه الميادين لا إلزام فيه وبه، إلا إذا ارتأت الدولة الإسلامية أن فيه تحقيقاً لمصلحتها أو ارتأى القاضي توافق المصلحة الحالية مع المصلحة التي توخاها الرسول ﷺ في اجتهاده[1].

ويتتابع دعاة التجديد العصراني على ترداد هذا الكلام، ويخطئون علماء الأصول في تعريفهم للسنة، يقول فهمي هويدي: «ليس صحيحاً ما يروجه البعض من أن كل ما صدر عن الرسول من قول أو فعل أو إقرار يعد سنة واجبة الاتباع»[2].

ويقول أحمد كمال أبو المجد: «والوحي إليه ﷺ هو جميع القرآن، وبعض ما صدر عنه ﷺ من قول أو فعل أو تقرير، وليس كل ما صدر عنه من هذه الأقوال الثلاثة وحياً يوحى»[3].

لا أدري هل غاب عن بال الكاتب قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ﴿٣﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴿٤﴾﴾ [النجم: ٣، ٤]، وقوله ﷺ لعبد الله بن عمرو بن العاص حين توقف عن كتابة كل شيء يسمعه من النبي ﷺ، لأن قريشاً نهته عن ذلك، بحجة أن النبي ﷺ يتكلم في الغضب والرضا، «اكتب، فوالذي نفسي بيده ما خرج مني إلا حق»[4].

ويضيف أبو المجد على كلامه السابق قوله: «إن كثيراً من أقواله قد صدرت عنه بحكم تلك البشرية دون أن يكون المقصود منها التشريع وتقرير

---

(١) عمارة، محمد، معالم المنهج الإسلامي، ص١١٥ - ١١٦.
(٢) هويدي، فهمي، التدين المنقوص، ص١٠٧.
(٣) العربي، العدد ٢٢٢، أحمد كمال أبو المجد، ص١٩ - ٢٠.
(٤) أبو داود، كتاب العلم، باب في كتابة العلم، رقم الحديث ٣١٦١، وهو حديث كما في صحيح الجامع الصغير برقم ١١٩٦.

الأحكام الملزمة للناس من بعده»[1].

ويوافق الغنوشي زملاءه المجددين على إخراج التصرفات السياسية للنبي ﷺ من دائرة السنة التشريعية[2]، ويدعو كثير من دعاة التجديد العصراني إلى إخراج الأحاديث الطبيعية من دائرة السنة التشريعية، يقول محمد سليم العوّا: «أحاديث النبي ﷺ الطبيعية ليست جزءاً من الوحي الإلهي وإنما هي جزء من خبرات البيئة وتجاربها التي تتناسب مع بيئة معينة في حرارتها ومناخها وظروفها كالبيئة الصحراوية العربية وليست محمولة على العموم لكل الناس»[3].

ويقول محمد فتحي عثمان: «ثمة أمور في السنة النبوية نراها مستمدة من التجربة ولا تحمل معنى القطع العلمي، فجانب القواعد الصحيحة في الطب الوقائي، مثل التحذير من العدوى والتخمة وقضاء الحاجة في الطريق أو مجرى الماء نجد وصفات علاجية هي من معارف البيئة العربية فحسب»[4].

ويوافق الدكتور يوسف القرضاوي دعاة التجديد العصراني على بعض ما ذهبوا إليه، فيخرج معهم الأحاديث الطبيعية من السنة التشريعية، ويقول: «وفي رأيي، أن جل الأحاديث المتعلقة بالوصفات الطبيعية وما في معناها، مثل الترغيب في نوع معين من الكحل، أو لونٍ معين من المأكولات، أو الملبوسات ونحو ذلك هي من هذا الباب ـ باب الإرشاد ـ الذي لا ينقص الثواب بتركه ولا يزيد بفعله»[5].

كما يخرج القرضاوي بعض أقوال الرسول ﷺ وأفعاله التي صدرت منه بوصفه إماماً رَاعَى من خلالها ظروف عصره، ومصلحة الدولة السياسية أو الاقتصادية أو العسكرية أو الإدارية، ومثَّل القرضاوي لذلك بتقديره ﷺ لنصاب البقر، وعفوه عن زكاة الخيل، ورأى أن ذلك إنما صدر من النبي ﷺ بوصفه

---

(١) العربي، العدد ٢٢٥، أحمد كمال أبو المجد، مقال بعنوان «الخيط الرفيع بين التجديد في الإسلام والانفلات»، ص١٦.
(٢) الغنوشي، الحريات العامة في الإسلام، ص٥٠.
(٣) العواء، محمد سليم، الفقه الإسلامي في طريق التجديد، ص٢٢٧.
(٤) عثمان، محمد فتحي، الفكر الإسلامي والتطور، ص٨٧.
(٥) القرضاوي، السنة مصدراً للمعرفة والحضارة، ص٦٦.

إماماً فلا يلزمنا الأخذ بها[1].

والحق أن كل ما صدر عنه ﷺ من قول أو فعل أو تقرير هو تشريع عام للأمة لقوله تعالى: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾ [النجم: ٤]، ولا يخرج شيء عن هذا الأصل إلا ما نص فيه الدليل على أنه من خصوصياته ﷺ، أو كان اجتهاداً صدر منه ﷺ، ولم يقرّ عليه، وتقسيم السنة إلى سنة تشريعية وغير تشريعية من البدع المحدثة التي لم يعرفها سلف الأمة[2]، بل هي من نسج خيال من ينعتون أنفسهم بالعقلانيين والمستنيرين، ولم يورد هؤلاء لدعواهم أية حجة معتبرة باستثناء قصة تأبير النخل التي أخرجها مسلم عن أنس رضي الله عنه أنّ النبي ﷺ: «مر بقوم يلقحون النخل فقال: لو لم تفعلوا لصلح فخرجت شيصاً[3]، فمر بهم فقال: ما لنخلكم، قالوا: قلت كذا وكذا، قال: «أنتم أعلم بأمور دنياكم»[4].

وفي رواية أخرى قال لهم رسول الله ﷺ ما أظن يغني ذلك فتركوه، فأخبر رسول الله ﷺ بذلك فقال: «إن كان ينفعهم ذلك فليصنعوه، فإني إنما ظننت ظنّاً، فلا تؤاخذوني بالظن، ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئاً فخذوا به فإني لن أكذب على الله عز وجل»[5]، فالواضح من خلال هذه الرواية أن النبي ﷺ قال لهم ما قال، على سبيل الظن والاجتهاد، وليس على سبيل الجزم وخبر الوحي، ومعلوم أن النبي ﷺ كان يجتهد أحياناً قبل أن ينزل عليه الوحي، ثم ينزل جبريل عليه السلام ليقره على اجتهاده أو ينبهه على وجه الخطأ، كما مر معنا في مبحث التجديد في الفقه[6].

وأما قوله ﷺ: «أنتم أعلم بأمور دنياكم»، فليس فيه دليل على الفصل بين شؤون الدين والدنيا، وحجية الأولى دون الثانية، لأن الدين ـ حكماً ـ يشمل

---

(١) القرضاوي، السنة مصدراً للمعرفة والحضارة، ص٦٠.

(٢) الخراشي، سليمان، القرضاوي في الميزان، ص١٨٢.

(٣) الشيص: رديء التمر، ابن منظور الإفريقي، لسان العرب (٧/٢٥٦).

(٤) تقدم تخريجه، ص٤٨٢.

(٥) مسلم، كتاب الفضائل، باب وجوب امتثال ما قاله شرعاً دون ما ذكره من معايش، رقم الحديث ٤٣٥٦.

(٦) ص١٥٤.

كل شيء، إنما المراد من الحديث أن مهمة الرسول ﷺ الأساسية متجهة إلى أمور الدين وتعليم الناس إسلام الوجه لله، أما أمور الصناعة والفلاحة وخياطة الملابس وصنع السيوف وطبخ الأطعمة ونصب الخيام وتلقيح النخل وما ماثلها من معايش الدنيا، فهذه هي التي ينطبق عليها قول النبي ﷺ: «أنتم أعلم بأمور دنياكم»[1]، لكن ما أمر به الرسول ﷺ أو نهى عنه فهو واجب الاتباع سواء كان ذلك في شؤون الدين أو الدنيا.

وأما إخراجهم للأحاديث الطبيّة من السنَّة التشريعية بحجّة أنَّ ذلك كان مما يتناسب مع البيئة العربية الصحراوية، فهو مردود شرعاً وواقعاً، أما **شرعاً** فلأنّ الأحاديث الطبية هي من ضمن سنته التي أمرنا بالتعبد بها، قال تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [الحشر: ٧]، ولم يفرّق الرسول ﷺ بين الأحاديث الطبية وغيرها، بل هنا جملة من الأحاديث الطبية جاءت بصيغة النهي المقتضي للتحريم كنهيه ﷺ عن الشرب من ثلمة الإناء[2]، وعن النفخ فيه[3]، وعن الجلوس بين الظل والضح[4]، وغيرها.

وأما واقعاً فقد ثبت يقيناً صدق هذه الأحاديث وصحة ما تضمنته واهتم الطب الحديث بها اهتماماً بالغاً، وأقيم من أجل دراستها والكشف عن أسرارها ومنافعها العديد من المؤتمرات والندوات، تحت اسم الإعجاز الطبي في القرآن والسنة، وشهد بذلك الأعداء قبل الأصدقاء.

وقد استند دعاة التجديد العصراني في إخراجهم لتصرفات الرسول ﷺ في مجالي الإمامة والقضاء من عموم السنة التشريعية استندوا إلى نقل عن الإمام

---

(١) سعيد بسطامي، مفهوم تجديد الدين، ص٢٥٢.

(٢) أبو داود، كتاب الأشربة، باب في الشرب من ثلمة القدح، رقم الحديث ٣٢٣٤، وأحمد، رقم الحديث ١١٣٣٦، وهو حديث حسن، كما في صحيح الجامع الصغير برقم ٦٨٤٩.

(٣) المرجعان السابقان نفسهما، وهو حديث صحيح، كما في صحيح الجامع الصغير برقم ٦٨٢٠.

(٤) أحمد مسند أحمد، رقم الحديث ١٤٨٧٤، هو حديث صحيح، كما في صحيح الجامع الصغير برقم ٦٨٢٣.

القرافي فهموه على غير وجهه، وفسّروه بما يوافق هواهم[1].

والحق أنّ القرافي لم يقصد تقسيم تصرفات الرسول ﷺ إلى تصرفات بوصفه رسولاً، يُلزم المسلمون بها، وأخرى بوصفه قاضياً وبوصفه إماماً لا يلزم المسلمون بها.

إنما قصد بذلك التقسيم التفرقة بين الأحكام المختصة بالسلطة التنفيذية والتي لا يجوز للأفراد العاديين مباشرتها، والأحكام التي تخص السلطة القضائية والتي لا يجوز لعامّة الأفراد ممارستها أيضاً، إلا بعد حكم قضائي وإذن، وبين الأمور التي ترك للنّاس الحرية في التصرف فيها دون حاجة إلى إذن من السلطات، ولم يقصد القرافي أبداً إخراج تصرفات الرسول ﷺ في قسمي القضاء والإمامة من السنة التشريعية، بل كل تصرفاته ﷺ شرع لازم لمن بعده من إمام وقاضٍ، ومسلم عادي لا يحمل مسؤولية[2].



(١) عمارة، محمد، معالم المنهج الإسلامي، ص١١٦.

(٢) سعيد، بسطامي، مفهوم تجديد الدين، ص٢٥٦ ـ ٢٥٧.

الفصل السادس

التجديد في ميدان الفقه

وفيه تمهيد وسبعة مباحث:

المبحث الأول: موقف العصرانيين من الفقه والفقهاء.

المبحث الثاني: منهجية العصرانيين في الترجيح والاختيار.

المبحث الثالث: انحرافات العصرانيين في ميدان الحدود الشرعية.

المبحث الرابع: انحرافات العصرانيين في ميدان نظام الحكم.

المبحث الخامس: انحرافات العصرانيين في قضايا المرأة.

المبحث السادس: انحرافات العصرانيين في مسائل الربا.

المبحث السابع: انحرافات العصرانيين في إباحة صناعة التماثيل والصور.



تمهيد

إن كل ما تقدم الحديث عنه، من شذوذات دعاة التجديد العصراني وانحرافاتهم في ميادين أصول الفقه والسنة، كان تمهيداً منهم ومقدمة لما أرادوا الوصول إليه من فقه غريب شاذٍ يهدف إلى تطويع المجتمع الإسلامي لقبول الواقع المعاصر، وإلباس العديد من القيم والمفاهيم الغربية ثوباً إسلامياً، لكن حتى لا يتهموا بالخضوع للغرب، والاستسلام أمام حضارته المنتصرة، طلعوا بتلك القواعد والأصول، وادعوا التجديد والاجتهاد.

والغريب حقاً أن كل الدراسات والبحوث والاجتهادات التي أفرزها ويفرزها التيار العصراني، تنتهي عادة إلى إزالة وصمة مناقضة تعاليم الإسلام للحضارة الغربية، وإثبات مرونة أحكامه الشرعية، وسهولة تشكلها حتى تتطابق مع ترهات الغربيين، وكأن ما فرضته الحضارة الغربية على العالم من مناهج ونظم هو المعيار الدال على الخير والحق والعدل والصلاح، وشريعة الله في أحسن أحوالها عند هؤلاء توازي هذه الحضارة وتتفق معها.

وسيظهر لنا ذلك جلياً عند الحديث عن تفاصيل الأحكام الفقهية التي طلعوا بها، لكن قبل ذلك سنتحدث عن موقف دعاة التجديد العصراني، من الفقه والفقهاء، وعن منهجيتهم التي سلكوها في الترجيح والاختيار.





موقف العصرانيين من الفقه والفقهاء

حمل دعاة التجديد العصراني حملة شعواء على الفقه والفقهاء السالفين، ووصموهم بالتحجر والتقوقع والسذاجة، بل وباختلاق الأحاديث وبممالأة السلطة الحاكمة وبغير ذلك من التهم والمساوئ، وذلك حتى يخلو لهم جو التجديد والاجتهاد، وليتمكنوا من التعامل مع النصوص كما يحلو لهم، وليسهل على الناس تقبل الأحكام والفتاوى العصرية المناقضة لفتاوى السالفين، فالترابي يتهم الفقهاء بالتقوقع والعزلة وأنهم كانوا يعيشون في عالم وكانت الحياة العملية تعيش في عالم آخر، فها هو يقول: «إن الفقهاء ما كانوا يعالجون كثيراً قضايا الحياة العامة، وإنما كانوا يجلسون مجالس العلم المعهود، ولذلك كانت الحياة تدور بعيداً عنهم، ولا يأتيهم إلا المستفتون من أصحاب الشأن الخاص في الحياة، يأتونهم أفذاذاً بقضايا فردية في أغلب الأمر، فالنمط الأشهر من فقه الفقهاء المجتهدين كان فقه فتاوى فرعية، وقليلاً ما كانوا يكتبون الكتب المنهجية النظرية»[1].

ويردد سليم العوا التهمة ذاتها ويقول: «وقد نال هذا الجانب ـ يعني الجانب السياسي ـ من جوانب الفقه الإسلامي من عناية الفقهاء التقليديين والزعماء الدينيين تاريخياً عناية أقل بكثير مما يستحقه، وكان الحكم الفعلي يمضي في جانب والفقه السياسي يقف في جانب آخر، وأحياناً لا يكترث بما يفعله الحكام وذوو الجاه والنفوذ والسلطان»[2].

والحقيقة أن هذه التهمة غير صحيحة وحقائق التاريخ والواقع تثبت خلاف

---

(١) الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، ص٧٥، وانظر: الترابي، تجديد أصول الفقه، ص١٣.

(٢) العوا، محمد سليم، الفقه الإسلامي في طريق التجديد، ص٤٣.

هذا الكلام، فرغم الفساد الذي ساد طبقة الحكام، ورغم المظالم التي ارتكبها بعضهم إلا أنّ الفقه والفقهاء وخاصة في القرون الأربعة الأولى، ظل بمنأى عن تدخلات الحكام، حيث كان الحكام بحاجة إلى رضا الفقهاء وليس العكس، وكان الحكام يسعون لاكتساب شرعيتهم من الفقهاء والعلماء، والتاريخ يثبت صحة ما تقدم، إذ نجد أن المدارس الفقهية ازدهرت في القرون الأربعة الأولى ازدهاراً كبيراً جداً، واتسعت اتساعاً بالغاً جعل الحياة العامة تصطبغ بصبغة الدين، وظل الفساد محصوراً في طبقة الحكام والسلاطين، والمتأمل في كتب الفقه يرى بُعد كلام الترابي والعوا ومجانبته للحق والصواب، حيث نرى ـ خلافاً لكلام الترابي ـ كتب الفقه كتباً مشتملة على كل جوانب الحياة، وما من كتاب فقه إلا ويفرد للأحكام السلطانية وما يتعلق بسياسة الحكام مع الرعية ومن هم خارج حدود بلاد الإسلام قسماً خاصاً، بل هناك كتب عديدة عنيت بهذا الجانب وحده كما هو معلوم، مثل كتاب الأحكام السلطانية للماوردي، والطرق الحكمية لابن قيم الجوزية.

وقد اتهم الترابي كتب الفقه بالقصور وعدم القدرة على معالجة قضايا العصر ومشكلاته، وفي ذلك يقول: «قد بان لها ـ يعني الحركة الإسلامية ـ أن الفقه الذي بين يديها، مهما تفنن حملته بالاستنتاجات والاستخراجات، ومهما وقعوا في الأنابيش والمراجعات لن يكون كافياً لحاجات الدعوة وتطلع المخاطبين بها، ذلك أن قطاعات واسعة من الحياة قد نشأت من جراء التطور المادي وهي تطرح قضايا جديدة تماماً في طبيعتها، لم يتطرق إليها الفقه التقليدي، ولأن علاقات الحياة الاجتماعية وأوضاعها تبدلت تماماً، ولم تعد بعض صور الأحكام التي كانت تمثل الحق في معيار الدين منذ ألف سنة، تحقق مقتضى الدين اليوم»[1].

إن هذا النقل يظهر لنا بجلاء، أن الترابي لا يرى ثباتاً للأحكام الشرعية، بل يرى ضرورة تبدلها، كلما تبدل الزمان وتغيرت أحوال الناس، وعليه فالفقه قديماً كان يناسب الزمان والبيئة التي نشأ فيها، وبما أن ذلك الزمان وتلك

---

(١) الترابي، تجديد أصول الفقه، ص٩٥.

البيئة قد تغيرا، فلم يعد الفقه الذي كتبه الفقهاء في ذلك الزمان مناسباً لزماننا، وكأن الفقه كله من اختراع الفقهاء وتأليفهم، وليس استنباطاً من نصوص الشريعة وثوابتها، وقد صرح بهذا الزعم السنهوري فيما نقله عنه تلميذه فتحي عثمان حيث قال: «الفقه الإسلامي هو من عمل الفقهاء، صنعوه كما صنع فقهاء الرومان وقضاته القانون المدني، وقد صنعوه فقهاً صحيحاً، فالصياغة الفقهية، وأساليب التفكير القانوني واضحة فيه وظاهرة»[1]، وهذا الزعم محض افتراء، يكذبه الأعداء قبل الأصدقاء.

وكثيراً ما يسخر تيار التجديد العصراني من بعض الأحكام الشرعية التي تضمنتها أحاديث نبوية صحيحة، ويحتقرون الأئمة المقررين لها وينعتونهم بأقذع الألفاظ، فهذا راشد الغنوشي يعلق على ما ذهب إليه أكثر فقهاء الإسلام من صحة استخلاف الخليفة لمن يخلفه في الحكم إذا رضيت الأمة ذلك أخذاً من عمل أبي بكر رضي الله عنه في ترشيحه لعمر رضي الله عنه من بعده وموافقة الصحابة له على ذلك ثم بيعة الأمة له البيعة الشرعية، فيقول: «ويشعر المرء بالقرف من استمرار العفن قائماً في تراثنا الديني وفكرنا السياسي، ويضع يده مباشرة على هذه الألغام التي قوّضت حضارة الإسلام وأسلمتنا إلى الانحطاط»[2].

إلى هذا الحد يصل الأدب عند أصحاب الفكر التنويري مع خليفة رسول الله الأول، وأفضل أصحابه على الإطلاق، بل مع الصحابة كلهم الذين وافقوا أبا بكر على ذلك الترشيح، ولم يسجل أحد منهم اعتراضاً على ذلك، ثم مع أئمة الفقه والدّين الذين رضوا ما رضيه صحابة رسول الله ﷺ.

ويصف الشيخ محمد الغزالي الاجتهادات التي لا يتفق معها بأشنع العبارات وأسوأ الكلمات، من ذلك تعليقه على رأي الشافعية والحنابلة في جواز إجبار البكر على الزواج حيث يقول: «ولا نرى وجهة النظر هذه إلا انسياقاً مع تقاليد إهانة المرأة وتحقير شخصيتها»[3]. ويقول تعقيباً على ما قرره

(١) عثمان، فتحي، الفكر الإسلامي والتطور، ص٢٩.

(٢) الغنوشي، الحريات العامة في الإسلام، ص١٦١.

(٣) الغزالي، السنة النبوية، ص٣٣.

الفقهاء من منع المرأة من تولي المناصب: «بعض المتحدثين في الإسلام يبغي العودة بالمرأة إلى التقاليد البدوية، والأوضاع الجاهلية المزدرية للأنوثة»[1].

وطبعاً لا يخفى على الغزالي أنّ هؤلاء المتحدثين باسم الإسلام هم فقهاء الإسلام كلهم عبر العصور المتطاولة لم يشذّ منهم أحد ذهبوا إلى أن المرأة ليس لها أن تتولى منصب الخلافة العظمى، فهل انعقد إجماعهم على ازدراء النساء والعودة بهن إلى التقاليد البدوية والأوضاع الجاهلية؟.

ويصف الغزالي من يقول بأن الحرب في الإسلام ليست دفاعية فقط، بل تكون دفاعية وتكون هجومية بحسب ما تقتضيه مصلحة الإسلام، يصف من يقول ذلك بأنهم: «نفرٌ من النّاس لبس أزياء العلماء وهم سوقة»[2].

ويستاء الغزالي ويغتاظ ممن يعلّم الناس آداب قضاء الحاجة وسنن الفطرة، مع أن ذلك مفخرة للإسلام أن ينظم حياة الإنسان في كل الظروف فيقول: «وقد تغيظت لأن بعض المنسوبين إلى العلم الديني حاول الاجتهاد فذهب إلى دورات المياه، ودور العبادة، يستعرض عضلاته هناك»[3]، وقد تابع فهمي هويدي الشيخ الغزالي في احتقار ما لا يتفق مع ذوقه الغربي من أحكام الشريعة فذهب إلى أنه: «من التدين المنقوص الذي يصدّ الناس عن الدين، أن يظهر الشاب محلوق الشارب مكحول العين كميش الثياب.. وأن لا يعود للمصلحين همٌّ سوى الجؤار بحرب التصوير والغناء والسفور والتلفاز»[4].

وأبدى هويدي استياء بالغاً من تعرض كتب الفقه لأحكام الطهارة والماء المستعمل والنجس وأحكام السؤر، والتفريق بين ما يؤكل لحمه وما لا يؤكل، وتسخّط من تعرض الفقهاء لمباحث الحيض والتيمم والمسح على الخفين وقضايا العتق والرقيق[5].

---

(١) الغزالي، سر تأخر العرب، ص٢٠.
(٢) الغزالي، الدعوة تستقبل قرنها الخامس عشر، ص١٨.
(٣) الغزالي، دستور الوحدة الثقافية، ص١٣٤.
(٤) هويدي، فهمي، التدين المنقوص، ص١٨.
(٥) المرجع نفسه، ص١٨٩.

وليس هذا فحسب بل يصل الأمر بفهمي هويدي إلى حد الإنكار والتشنيع على من يحذّر النّاس من الإلحاد والإشراك بالله، ولا أدري بعد هذا، ما الإسلام الذي يَرغَبُ هويدي في الدعوة إليه؟ فها هو يقول: «إذ ما أسهل أن يقعد الواحد في صدر مجلس أو يعتلي منبراً، ولا هم له إلا أن يحذر الناس من الإلحاد، ملوحاً بمختلف العذاب في الآخرة، وما أسهل أن يجرح آخرين في إيمانهم، لمجرد أن أحدهم أقام قبراً لميت، أو أقسم بغير الله أو استمع لصوت الموسيقى، وما أيسر أن يدلي الواحد منهم برأيه في قضية جناح الذبابة التي تقع في كوب ماء ومدى الحل والحرمة.. وأما النضال من أجل وقف استيراد الدجاج المذبوح أو تقصير جلابيب الرجال.. حسب المرء قدراً من الفراغ، وحظاً من ضيق الصدر والعقل»[١].

هكذا يلحق هويدي فقهاء الإسلام وعلماءه الذين يبينون للناس أحكام دينهم وسنة نبيهم، يلحقهم بالمجانين والمختلين عقلياً فاللهم غفرانك!.

ولا يتورع هويدي عن اتهام الفقهاء باتباع الهوى فيما قرروه من أحكام، فهو يرى أن ما استنبطه الفقهاء من أحكام شديدة في حق غير المسلمين كان تأثراً بالتاريخ وردة فعل على ما وقع من بعض الذميين[٢].

والحق أن هويدي هو أحق بهذه التهمة وأهل لها، إذ لا يشك من عنده ذرة من إنصاف ممن يطلع على كتبه، أن الهوى ومسايرة الكفار، هما الدافع لفهمي هويدي على التحكم في النصوص والعبث بها وليّ أعناقها وتطويعها لما يتفق ووجهة نظر أعداء الإسلام، وليس للرجل منهج علمي فيما يختاره من أقوال الفقهاء وفيما يدعه إلا محض الهوى والغرض، فهو يطعن بالفقهاء ويسفّه آراءهم ويتهمهم بالعصبية وقلة الدين والإنصاف، وإرضاء الحكام إذا ما كانت فتاويهم لا توافق هواه، ويجلهم ويخلعُ عليهم أسمى الألقاب حين يلمح من كلامهم ما يتفق ومشربه[٣].

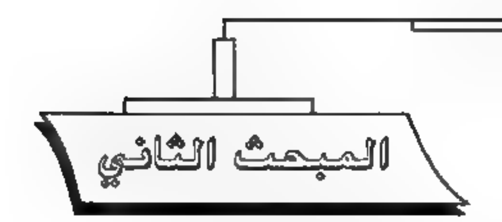


---

(١) هويدي، فهمي، التدين المنقوص، ص١٢٧.

(٢) المرجع نفسه، ص١٨٧.

(٣) المرجع نفسه، ص١٩٥.



المبحث الثاني

منهجية العصرانيين في الترجيح والاختيار

تقدم معنا أن الفقهاء والمجتهدين في زمن الصحابة والتابعين، كانوا يهدفون من خلال بحثهم واجتهادهم، أن يصلوا إلى حكم الشرع في كل قضية من القضايا المعروضة عليهم، وكانوا يعلمون أنهم بفتاويهم واجتهاداتهم إنما يوقّعون عن الله، وينطقون باسم الشرع، فكانوا يحذرون كل الحذر من القول على الله بغير علم، أو اتباع الهوى والشهوة فيما يقررونه من أحكام، ولم يتتبعوا الرخص، ولا زلات العلماء، ولم يكن قصدهم أن توافق فتاويهم واقع الناس وأن تساير ميولهم وأغراضهم، بل كانوا جميعاً رائدهم الدليل، يدورون معه حيث دار، وما كانوا يدَعون الدليل الشرعي لقول أحد بل كانوا كما قال الإمام الشافعي رحمه الله: «أجمع الناس على أن من استبانت له سنة عن رسول الله ﷺ لم يكن له أن يدعها لقول أحد»[1]، وفي هذا يقول الشاطبي: «لا خلاف بين المسلمين ممن يعتد به في الإجماع، أنه لا يجوز ولا يسوغ ولا يحل لأحد أن يفتي في دين الله إلا بالحق الذي يعتقد أنه حق، رضي بذلك من رضيه، وسخطه من سخطه، وإنما المفتي مخبر عن الله تعالى في حكمه، فكيف يخبر عنه إلا بما يعتقد أنه حكم به وأوجبه، والله تعالى يقول لنبيه عليه الصلاة والسلام: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ﴾ [المائدة: ٤٩]، فكيف يجوز لهذا المفتي أن يفتي بما يشتهي»[2].

أما ما وقع بين الأئمة والمجتهدين من خلاف حول العديد من القضايا، فليس مرده إلى ترك الدليل واطّراحه، بل حدث ذلك لأسباب سائغة فصّلها العلماء وبينوا أعذار المجتهدين فيها، من ذلك بلوغ الدليل بعض المجتهدين

---

(١) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين ٢/ ٢٠١.

(٢) الشاطبي، الموافقات ٤/ ١٤٠.

دون بعض، وثبوت صحة الدليل عند البعض، وعدم ثبوته عند البعض الآخر، واختلافهم في دلالة الحديث بعد ثبوته إلى غير ذلك من أسباب[1].

إلا أن دعاة التجديد العصراني لم يعبؤوا بإجماع السالفين، ولم يحتكموا إلى كتاب الله وسنة رسوله ﷺ في هذه القضية، شأنها شأن سائر القضايا التي تناولوها، بل تتبعوا زلّات العلماء، وشذوذاتهم، وتصيَّدوا سقطاتهم، وأخطاءهم، فجعلوا منها ديناً، وعدّوا كل ما ذكر في كتب الفقه من آراء واختلافات، حججاً شرعية، مهما بَعُدَ مأخذها، ولم يكتفوا بالمذاهب السنية يبحثون عمَّا فيها من غريب، بل دعوا إلى اعتماد أي قول يناسب أهواءهم ويساير الحضارة الغربية، سواء وجد في المذاهب السنية أم في غيرها من المذاهب التي تنتسب إلى الإسلام، وقد قدمنا أقوال بعض العصرانيين في هذه المسألة عند الحديث عن تجديد الفقه[2]، ونضيف هنا أقوال آخرين، يقول الترابي: «لكل مسلم أن يجد الرأي الذي ينشرح له صدره، ووجه العبادة الذي يناسبه، فهو يستطيع أن يعبد الله كما هو ميسّر له، ويستطيع كل شعب أو إقليم من المسلمين أن يجد نمطه أو كيفية العبادة التي تناسبه»[3].

وينقل فتحي عثمان عن السنهوري مؤيداً رأيه قوله: «إنّ إحياء الفقه يقتضي دراسة مذاهب الفقه الإسلامي السني والشيعي والخارجي والظاهري وغيرها دراسة مقارنة، لنستخلص منها وجوه النظر المختلفة، ولتتركز هذه الوجوه في تيارات من التفكير القانوني، ثم تتبلور في اتجاهات عامة، ونستكشف من وراء كل هذه قواعد الصناعة الفقهية الإسلامية، ثم تقارن هذه الصناعة بصناعة الفقه الغربي الحديث حتى يتضح ما بينهما من الفروق ووجوه الشبه،... وحيث يحتاج الفقه الإسلامي إلى التطور يتطور، وحيث يستطيع أن يجاري مدنية العصر يبقى على حاله دون تغيير، وهو في الحالين فقه إسلامي خالص لم تتداخله عوامل أجنبية فتخرجه عن أصله»[4].

---

(١) ابن تيمية، رفع الأعلام عن الأئمة الأعلام، ص٦ ـ ٤٨.

(٢) ص١٧٥، وما بعدها.

(٣) الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، ص٥١.

(٤) عثمان، فتحي، الفكر الإسلامي والتطور، ص٢٦.

إنه سعي محموم للّحاق بالغربيين، وكأنهم هم معيار الحق والصواب، ونتوسل إلى ذلك بكل الوسائل ونسلك كل السبل المشروعة منها وغير المشروعة ثم نلبسها مسوح الإسلام ونخلع عليها اسمه حتى صدق فينا قوله ﷺ: «لتتبعن سنن من كان قبلكم شبراً بشبر وذراعاً بذراع حتى لو دخلوا جحر ضب لدخلتموه»[1]، ويتبنى الشيخ محمد الغزالي دعوة السنهوري نفسها ويقول: «وعندي أنَّ من الخير أولاً دراسة النصوص كلها، ثم دراسة جميع أقوال الفقهاء التي أثرت عن الأربعة المشهورين وعن غيرهم من فقهاء الأمصار، وعن الخوارج والزيدية والإمامية والظاهرية... إلخ، على أن تكون هذه الدراسة المقارنة حرة طليقة، وعلى أن يباح بعد لأي مسلم أن يتخير منها ما يحب، أو أن يلتزم تقليد مجتهد بعينه»[2].

أي اتباع للهوى فوق هذا، وماذا يفعل الشيخ الغزالي بالنصوص الداعية إلى وجوب التحاكم إلى كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وليس إلى سقطات العلماء وزلاتهم؟ وهل غاب عنه قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦]، وقوله: ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ﴾ [النور: ٥١]، وقوله: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩]، وليس إلى قول أي فقيه.

وليس هذا كل ما يدعو إليه الغزالي في هذه المسألة، بل يطالب الدعاة أن يسايروا واقع الناس ولو على حساب الدين، وأن يسكتوا على باطلهم خشية أن ينفروهم من الإسلام، وفي هذا يقول: «أريد وأنا أعرض الإسلام في بلاد أخرى ألا أغيّر سلوكاً في هذه البلاد يرى بعض فقهائنا ألا حرج فيه، فإذا كانوا يقتنون الكلاب فليفعلوا وإن كانوا يسمعون الموسيقى فليفعلوا»[3]، والشيخ الغزالي حريص على عدم جرح مشاعر الكوريين الذين يأكلون الكلاب فيوصي الدعاة بقوله: «وأوصي الدعاة الذين يذهبون إلى كوريا ألا يفتوا بتحريم

---

(١) ابن ماجه، كتاب الفتن، باب افتراق الأمن، رقم الحديث ٣٩٨٤، وأحمد، رقم الحديث ٧٩٩٠، وهو حديث صحيح، كما في صحيح الجامع الصغير برقم ٥٠٦٣.
(٢) الغزالي، محمد، مع الله، ص٣٤٧ ـ ٣٤٨.
(٣) الغزالي، مستقبل الإسلام، ص٨٢.

لحم الكلاب فالقوم يأكلونها، وليس لدينا نص يفيد الحرمة، ولا نريد أن نضع عوائق أمام كلمة التوحيد وأصول الإسلام»[1].

ويفسح الترابي لأكثر من منهج وطريقة في اختيار الأحكام وترجيح بعضها على بعض بما في ذلك الفوضى والهوى فيقول: «ومن الدّعاة من يؤثر ألّا يلتزم بمنهج مقيد، بل يظل طليقاً ينتقي من الآراء ما يناسبه، ويتخذ من مصادر فكره وطرائقه حيث شاء في صفحات الكتب، ويعرض آراءه حسب ما يتناسب مع الموقف في إطار الالتزام بالإسلام عامة»[2].

ويرى الترابي أن لظروف الناس ونتائج الأحكام الشرعية أثراً بالغاً في ترجيح رأي واستبعاد آخر، وفي ذلك يقول: «وما لم يعرف العالم علوم الإحصاء لا يستطيع ترجيح رأي في الطلاق على رأي آخر باستقراء مدى النتائج التي تؤدي إليها فتواه وخطورتها وأثرها على سلامة الأمة واستقرارها على سائر مصالح المجتمع»[3].

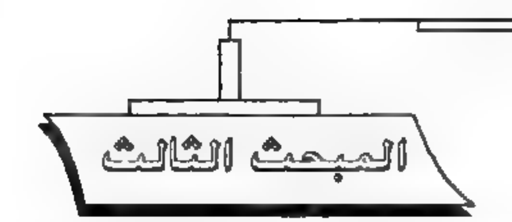
وكأن الأحكام الشرعية من صنع بشر قاصر النظر لا يعلم عواقب أحكامه والنتائج التي تؤول إليها، فهو يقوم بتجربة ثم ينتظر أثرها ليعدل أو يبدل أو يزيد أو ينقص، وحاشا دين العليم الخبير أن يكون بهذه المنزلة. وقد سبق أن رددنا على أصحاب هذه الدعوة بتفصيل يغني عن الإعادة وذلك عند الحديث عن التجديد العصراني في أصول الفقه.



(١) الغزالي، مستقبل الإسلام، ص٨٢.

(٢) الترابي، تجديد أصول الفقه، ص١٠.

(٣) المرجع نفسه، ص٣٤.



المبحث الثالث

انحرافات العصرانيين في ميدان الحدود الشرعية

قدّمنا أنّ شذوذات العصرانيين وانحرافاتهم تتسع في الميادين التي يشتد فيها ضغط الغربيين، وتخف حيث يخف ضغطهم، وبما أن ميدان الحدود الشرعية من الميادين التي انهالت عليه سهام الغربيين وحرابهم، واتهموا الإسلام بسببه بالقسوة والوحشية والتنكر لحقوق الإنسان ومخالفة القوانين والمواثيق الدولية، فإن المنهزمين من أبناء الأمة الإسلامية حاولوا الدفاع عن الإسلام وردّ تلك التهم، فلم يجدوا أمامهم سبيلاً سوى تحريف النصوص وتأويلها تأويلاً بعيداً، وتجاهلوا إجماعات الأمة الإسلامية العلمية والعملية عبر تاريخها الطويل، وتنكّروا لقواعد الاستنباط وأساليب فهم الكلام العربيّ، بُغية إرضاء الغربيين، وموافقة أذواقهم وأمزجتهم.

ولعل أكثر دعاة التجديد العصراني جرأة على رد الحدود الشرعية وإنكارها بل واستقباحها ووصفها بالقسوة والوحشية هو عبد الله العلايلي، فقد صال وجال، وأجلب بخيله وَرَجْلِه، وتذرَّع بِفِرَقِ الانحراف تارة، وبالقواعد النحوية تارة أخرى، وبخلاف المحدثين في التصحيح والتضعيف طوراً، ليصل إلى نتيجة مفادها: إسقاط الحدود الشرعية جملة وتفصيلاً، واستبدالها كما تقدم النقل عنه بعقوبات الحبس وغيرها مما يدعو إليه الغربيون، فهو يقول عن قطع يد السارق: «إن العقوبة المذكورة غايتها الردع الحاسم، فكل ما أدى مؤدّاها يكون بمثابتها»[1]. ويقول: «أما المبادرة إلى إنزال الحدِّ عينه، فعدا عن أنّه لا يتفق مع روح القرآن، الذي جعل القصاص صيانة للحياة وإشاعة للأمن العامّ، وليس لجعل المجتمع مجموعة مشوَّهين، هذا مقطوع اليد، والآخر الرجل،

---

(١) العلايلي، أين الخطأ، ص٧٢.

والآخر مفقوء العين، أو مصلوم الأذن أو مجدوع الأنف لا يتفق مع القواعد النحوية»[1].

ويعلن بجرأة عجيبة، وبعنوان كبير أنه: «لا رجم في الإسلام كما هو مذهب الخوارج عامَّة» ويقول: «وما شاع وذاع من قول بالرجم يعتمد على طائفة من الأحاديث لم ترفع عن درجة الحسن»[2]. ثم يقول: «وإذا رُدَّ الرَّجم فبالأحرى أن يردَّ ما أقيم مقامه، وهو القتل بزنى الإحصان الذي لم يأت به القرآن ولا الحديث»[3].

والحقيقة أنّ صدور هذا الرأي من العلايلي وأمثاله ليس بمستغرب لأنه من أبرز الدعاة إلى تطوير الشريعة وتبديلها بما يتناسب مع متغيرات الزّمان والمكان، لكن الغريب حقاً أن يستجيب لضغط الواقع الجاهلي علماء ملأت شهرتهم الآفاق، وأصحاب كلمة مسموعة في أقطار العالم الإسلامي أمثال الشيخ محمد أبو زهرة الذي نقل عنه الشيخ محمد الغزالي إنكاره لحد الرجم[4]، وأمثال الشيخ مصطفى الزرقا الذي ذهب إلى أنّ الرجم عقوبة تعزيرية متروكة للإمام، يطبقها أحياناً ويوقفها أحياناً أخرى بحسب ما تقتضيه المصلحة، وليس حداً لازماً لا معدل عن تنفيذه[5]، ووافقه على ذلك الشيخ يوسف القرضاوي، حيث علّق على رأي الزرقا بقوله: «إنّي والشيخ متفقان تماماً على هذه الوجهة، فالرجم مع الجلد كالترغيب مع الجلد، وإن لم يقل بذلك أحدٌ من الفقهاء، ولكنّه في رأيي اجتهادٌ وجيه، وقد كنت كتبت في هذا شيئاً ولكنّي لم أجرؤ على نشره»[6].

ولا شك أن إنكاره الرجم أو تحويله إلى عقوبة تعزيرية خرق فاضح لإجماع الأمة الإسلامية، وللنصوص المتواترة، ومخالفة للسنة القولية والعملية، ومناقضة لأقوال الأئمة والعلماء قاطبة من عهد الرسول ﷺ إلى هذا اليوم،

---

(١) المرجع نفسه، ص٨٠.
(٢) العلايلي، أين الخطأ، ص٧٦.
(٣) المرجع نفسه، ص٨١.
(٤) الغزالي، دستور الوحدة الثقافية، ص٨٦.
(٥) الزرقا، مصطفى، فتاوى الزرقا، ص٣٩٤.
(٦) القرضاوي، يوسف، تعليقه على فتاوى الزرقا، ص٣٩٤.

يقول ابن قدامة: «وجوب الرجم على الزاني المحصن رجلاً كان أم امرأة، وهذا قول عامة أهل العلم من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من علماء الأمصار في جميع الأعصار ولا نعلم فيه مخالفاً إلا الخوارج»[1]. ويقول ابن تيمية: «وقد ثبت الرجم بالسنة المتواترة وإجماع الصحابة»[2].

هذا وقد تفنن بعض الكتّاب العصرانيين في ابتكار الحيل لرد الحدود الشرعية، فذهب الكاتب أبو القاسم حاج حمد إلى أن الرجم وغيره من الحدود الشرعية هو من كيد اليهود بهدف إبطال النبوة الخاتمة، واستند في زعمه هذا إلى أن القرآن بيّن أنّ من أهداف الرسول ﷺ رفع الآصار والأغلال التي كانت على الأمم السابقة، وتطبيق الحدود يتنافى مع التخفيف والرحمة الموسوم بهما الرسول ﷺ. وبالتالي لا يعود الرسول هو النبي الأمي المبشر به في سورة الأعراف[3].

لكن الكاتب لم يبين لنا كيف انطلى كيد اليهود وخداعهم على رسول الله ﷺ؟ ولماذا لم يسدد الله رسوله ﷺ وينبهه على أن الرجم وغيره من كيد اليهود؟؟ إن سخف هذا الزعم يغني عن تكلف الرد عليه.

وذهب حسين أحمد أمين إلى رد الحدود بحيلة أخرى حيث يقول: «كان الاعتداء على السارق في الصحراء، بسرقة ناقته بما تحمل من ماء وغذاء وخيمة وسلاح في مصاف قتله، لذلك كان من المهم للغاية أن تقرر الشريعة عقوبة حازمة رادعة بالغة الشدة لجريمة السرقة في مثل هذا المجتمع، أما وقد دخل الإسلام مجتمعات تعرف شكلاً من الملكية أهم من الملكية المنقولة، وأصبح سلب الرجل قرابة مائة لا يعني أمراً جللاً، فقد يجد المجتمع عقوبة لجريمة السرقة، غير العقوبة في المجتمع البدوي دون أن يكون اختياره للعقوبة الثانية خروجاً على الإسلام وروحه، بالعكس فإن الالتزام بروح الإسلام يقتضي منا اختيار هذه العقوبة الثانية حيث إنها في المجتمع المدني تحقق نفس

---

(١) ابن قدامة، المغني ٩/ ٣٩.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٢٠/ ٣٩٩.

(٣) البيان، العدد ١٥١، مقال بعنوان: «نظرات في العالمية الثانية» لصلاح أحمد الحسن، نقلاً عن العالمية الثانية ١/ ٦٤.

النتائج[1] المرجوة التي توخاها الإسلام في المجتمع البدوي»[2]. وكأن نبينا محمداً ﷺ مبعوث إلى المجتمع البدوي وليس رسولاً إلى الناس كافة!.

ويبدي عبد الله الشرقاوي فرحه وسروره من قول جعفر بن مبشر[3] من النظامية المعتزلية بشأن شارب الخمر: «إن إجماع الصحابة على حد شارب الخمر كان خطأ، إذ المعتبر في الحدود النص والتوقيف»[4].

❀ ❀ ❀

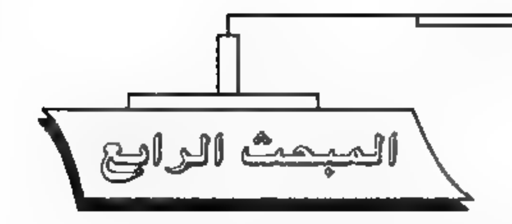
---

(١) كان الأولى أن يقول: النتائج نفسها بدل قوله نفس النتائج.

(٢) أمين، حسين أحمد، دليل المسلم الحزين، ص١٣١.

(٣) هو جعفر بن مبشر بن أحمد الثقفي، متكلم، من كبار المعتزلة، له آراء انفرد بها، توفي ببغداد سنة ٢٣٤هـ. الزركلي، الأعلام ٢/١٢١.

(٤) الشرقاوي، التطور روح الشريعة، ص٢١٥.



انحرافات العصرانيين في ميدان نظام الحكم

من المعلوم بداهة أن الإسلام دين كامل انتظم شؤون الدنيا والآخرة، وما من ميدان من ميادين الحياة السياسية والعسكرية والاجتماعية والاقتصادية والتربوية وغيرها، إلا وللإسلام فيه أحكام وتشريعات، ونظام شامل ورؤية متكاملة، قال تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨]، وقال أيضاً: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩]، والإسلام في ذلك كله شريعة الله المنزلة، وهو مميز مستقل عن غيره، لم تخالطه أهواء البشر ولا حماقات أهل الجاهلية، وإن حدث أن التقى مع بعض النظم البشرية، فلا يعني ذلك أن تلك النظم أصبحت إسلامية، أو أن الإسلام نظام غير إلهي، وغالباً ما يكون اللقاء بين الإسلام وهذه النظم في ظاهر الأمر، مع خلاف أساسي في اللب والجوهر. فالشورى في الإسلام، تشتبه بالانتخابات في الديمقراطية، لكنها تختلف عنها كثيراً بل وتناقضها في الأصول، ولقد جسّد الرسول ﷺ نظام الإسلام في الحكم يوم أن أقام دولة الإسلام الأولى، وتابع خلفاؤه الراشدون تطبيق تعاليم الإسلام في خلافاتهم المتعاقبة، فرفرفت رايات العدل والرحمة والحرية والحضارة بصورة عجزت وتعجز كل فلسفات البشر، قديماً وحديثاً عن مداناتها والقرب منها، فضلاً عن الوصول إليها، وأقرّ بذلك الأعداء قبل الأصدقاء، ولا زالت تلك التجربة المثالية درة في جبين التاريخ، تداعب خيال كل الدعاة والمصلحين. وقد حدث ذلك دون حاجة إلى الديمقراطية ولا الديمقراطيين، بل قبل ولادة مصطلح الديمقراطية وظهوره في بلاد الإسلام.

إلا أن المنهزمين نفسياً أمام حضارة الغرب من أبناء هذه الأمة والمنبهرين بمدنيته المادية، وعملاء المستعمرين وأذنابهم، جهلوا أو تجاهلوا تلك الحقائق

الناصعة، وراحوا يزعمون أن الإسلام لا يمتلك نظاماً خاصاً ومميزاً في الحكم، وإنما يدعو إلى تحقيق جملة من القيم والمبادئ، ويترك للمسلمين حرية اختيار الطرق والوسائل المناسبة لتحقيقها، ويدَّعي هؤلاء أن الديمقراطية الغربية الحديثة هي أفضل وسيلة، وخير طريق لتحقيق مقاصد الدين وأهدافه، ولا يتورعون عن القول إن الديمقراطية هي الإسلام. يقول راشد الغنوشي: «إن الديمقراطية هي بضاعتنا الشورية التي زهدنا فيها»[1]، ويقول سليم العوّا ممهداً لقبول الديمقراطية: «نحن ملزمون بأن نقيم نظام الحكم في الدولة الإسلامية في كل عصر على تحقيق إرادة الأمة، عن طريق الشورى، ولكننا لا نجد في النصوص الإسلامية المحكمة نصاً يلزمنا بكيفية معينة للشورى، ولا بعدد مخصوص لأهلها، ولا بأوصاف لازمة فيهم ولا بزمان ولايتهم... ونحن ملزمون بتحقيق العدل بنصوص عديدة في القرآن الكريم تأمرنا بالعدل في القول والفعل، مع العدو والصديق وتنهانا عن الظلم، بدءاً من ظلم النفس وانتهاء بظلم الآخرين، مهما بعدت بيننا وبينهم الوشائج والصلات»[2].

وينهي كلامه هذا ليصل إلى نتيجة مفادها: «الديمقراطية في هذا العصر هي الوسيلة المثلى لتولية الحكام وعزلهم، ولم يعرف البشر حتى اليوم نظاماً أفضل من نظام الانتخابات الحر المباشر الذي يصوّت فيه الجمهور بحرية حقيقية، يشهدها الكافة، لمن يشاء الناس أن يتولى أمرهم»[3].

من الواضح من خلال هذا الكلام ومما سيأتي أن دعاة التجديد العصراني، يزينون الديمقراطية ليسهل على المسلمين تقبلها، ويتم ذلك عن طريق إبراز الجوانب التي تشتبه فيها مع الإسلام، رغم الفارق الكبير بينهما وإغفال حقيقة الديمقراطية وجوهرها الذي تقوم عليه، من رفض أي سلطة فوقية على الشعب، بما في ذلك حكم الله وشرعه، وتأليه الشعب وجعله المشرع الوحيد، ولعل أبرز الدعاة الذين ما فتئوا يكافحون عن مصطلح الديمقراطية،

---

(١) الغنوشي، الحريات العامة في الإسلام، ص٢٩٥.

(٢) العوا، سليم، الفقه الإسلامي في طريق التجديد، ص٤٩.

(٣) العوا، سليم، الفقه الإسلامي في طريق التجديد، ص٥١.

ويدافعون عنها ويقفون في وجه من يحاربها ويصفها بالكفر، هو الدكتور يوسف القرضاوي، وقد أفصح عن موقفه بجلاء ووضوح في فتواه المثيرة عن الديمقراطية، جواباً على سؤال وجهه إليه الكاتب الصحفي فهمي هويدي: هل الديمقراطية كفر حقاً؟ فأجاب القرضاوي: «إن جوهر الديمقراطية أن يختار الناس من يحكمهم ويسوس أمرهم، وألا يفرض عليهم حاكم يكرهونه، أو نظام يكرهونه، وأن يكون لهم حق محاسبة الحاكم إذا أخطأ، وحق عزله إذا انحرف، وألا يساق الناس إلى اتجاهات أو مناهج اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية أو سياسية لا يعرفونها، ولا يرضون عنها، هذا هو جوهر الديمقراطية». ثم يضيف: «الواقع أن الذي يتأمل جوهر الديمقراطية يجد أنه من صميم الإسلام»[1].

من هنا وبناءً على هذا الفهم للديمقراطية ينكر القرضاوي ويستغرب من أولئك الذين يحكمون على الديمقراطية بالكفر، فهو يقول: «لقد رأينا.. من يرى الديمقراطية كفراً أو سبيلاً إلى الكفر»[2].

والحقيقة أن كلام القرضاوي في تعريفه للديمقراطية مجانب للحقيقة، ومحتو على مغالطة واضحة، لأن ما قرره القرضاوي أنه جوهر الديمقراطية، ما هو إلا ناتج من نتائجها وإفرازٌ من إفرازاتها، أما جوهرها وحقيقتها، وميلادها التاريخي فيقول: إن الديمقراطية تعني رفض «الثيوقراطية» أي سلطة الدين والحكم باسم الله في الأرض، وقد تبلور مصطلح الديمقراطية على أثر الصراع بين الكنيسة والدولة، بين الحكم المدني والحكم الديني، وانتهى ذلك الصراع بإقصاء الكنيسة ورفع وصاية الدين والإله عن الشعب، وجعله يحكم نفسه بنفسه، وكان من مترتبات هذا النصر النهائي للحركة الديمقراطية، أن نزعت صفة القداسة عن أي وضع وأية قضية وأي معنى، ما لم يقرر الشعب أنه مقدس، والحرام: هو ما غلب رأي الناس أنه حرام، والحلال: هو ما غلب

---

(١) البيان، العدد ٧٧، جمال سلطان، مقال بعنوان «حوار في الديمقراطية»، ص٣٣ ـ ٣٤، نقلاً عن جريدة الأهرام المصرية.

(٢) البيان، العدد ٧٧، جمال سلطان، مقال بعنوان «حوار في الديمقراطية»، ص٣٣ ـ ٣٤.

رأي الناس أنه حلال، بغض النظر عن أية مرجعية أخرى، دينية أو غيرها، لأننا إذا قررنا أن ثمة مرجعية تشريعية فوق البشر أو قبل رأي الشعب، كنا بذلك قد نقضنا أصل الديمقراطية[1].

فجوهر الديمقراطية وحقيقتها كفر محض لا يشك بهذا مسلم، وهي الوجه الآخر للعلمانية، ومتى حاول أحد أن يفسر الديمقراطية بغير ما يعرفه أهلها والمخترعون لها، فقد ناقض الديمقراطية وخرج عليها شاء أم أبى، وليسمِّ ما يدعو إليه بما شاء غير الديمقراطية، وعليه فلا يغيّر من حقيقة الديمقراطية وكفرها قول القرضاوي: «وقول القائل: إن الديمقراطية تعني حكم الشعب بالشعب، ويلزم منها رفض المبدأ القائل إن الحاكمية لله، قولٌ غير مسلَّم، فليس يلزم من المناداة بالديمقراطية رفض حاكمية الله للبشر»[2].

لأننا نقول إن أهل مكة أدرى بشعابها، وأصحاب الديمقراطية يعنون بها رفض حاكمية الله للبشر، والذي لا ينقضي منه العجب، لماذا هذا الإصرار من الشيخ القرضاوي على الالتصاق بالديمقراطية: إنه يدعو في أكثر من موضع من كتبه وكلامه إلى نظام الحكم الإسلامي، من خلال الآليات الشرعية كالشورى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ورفع الظلم والجور، وغير ذلك، إلا أنه يأبى إلا أن يدمغ ما يدعو إليه بطابع الديمقراطية ويختمه بختمها، من ذلك قوله: «والمسلم الذي يدعو إلى الديمقراطية، إنما يدعو إليها باعتبارها شكلاً للحكم، يجسد مبادئ الإسلام السياسي في اختيار الحاكم، وإقرار الشورى، والنصيحة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومقاومة الجور، ورفض المعصية، وخصوصاً إذا وصلت إلى كفر بواح، فيه من الله برهان»[3].

إن ما يدعو إليه الدكتور القرضاوي في هذا الكلام لا علاقة له بالديمقراطية، بل بعضه مناقض لها مناقضة صريحة، كرفض المعصية وكالنصيحة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فلماذا ندعو إليها باسم الديمقراطية.

---

(١) المرجع نفسه، ص٣٣ ـ ٣٤.

(٢) البيان، العدد ٧٧، جمال سلطان، مقال بعنوان «حوار في الديمقراطية»، ص٣٣ ـ ٣٤.

(٣) المرجع نفسه، ص٣٤.

ولا أجد في الرد على كلام القرضاوي في هذا المقام، خيراً من كلام القرضاوي نفسه في موضع آخر حيث قال: «وأود أن أقول كلمة هنا لمن يدعو إلى الاشتراكية أو الديمقراطية بدعوى أن هذه أو تلك تتفق مع الإسلام: لماذا لا تدعون إذن إلى الإسلام نفسه؟ لماذا تَدَعون الأصل وتدعون إلى الفرع؟ إن كان في هذه المذاهب المستحدثة ما في الإسلام فقد أغنانا الله بالإسلام، وإن كان فيها ما يخالف الإسلام فلا نرضى بغير الإسلام بديلاً»[1].

إن إلحاح القرضاوي على استخدام لفظ الديمقراطية رغم كل ما فيها، يشي بهزيمة نفسية أمام حضارة الغرب الجاهلية، ويومئ بضعف الثقة بالإسلام، وكأنه لا يمكن قبوله إلا إذا حاز على تزكية غربية.

وإذا كان هذا الانطباع هو ما يلمح إليه كلام القرضاوي، فإن غير القرضاوي من دعاة التجديد العصراني قد صرح به دون مواربة، وأعلن عن قصور النظام السياسي في الإسلام، وأن ضمانات الحرية والعدالة في النظام الديمقراطي أفضل مما هي عليه في نظام الحكم الإسلامي، وفي هذا يقول الغنوشي: «نحن مع هذا التوجه ـ يقصد الديمقراطية ـ ونرى فيه خيراً عظيماً، لا لأمة الإسلام الرازحة في ظل الاستبداد فحسب ـ **وحتى صورة الحكم الإسلامي مع استبعاد الجهاز الديمقراطي لا تقدم ضمانات كافية** ـ، إنما للبشرية كلها، وتجعل البديل الإسلامي ليس قطيعة مع الإرث الحضاري المعاصر، وإنما امتداد يحفظ خير ما في ذلك الإرث ويتجاوز سلبياته المدمرة كما هي سنة التطور (احتفاظ مع التجاوز) وكما هو عمل النبي ﷺ متمم لعمل الأنبياء من قبله صلوات الله عليهم أجمعين»[2].

فالغنوشي يرى إمكانية تطوير النظام السياسي في الإسلام، بل ضرورة التطوير، لتجاوز سلبيات النظام الإسلامي، ويرى الغنوشي أن تطور النظام السياسي في الإسلام ليس منكراً، بل هو مما تلحقه سنة التطور، كما لحقت

---

(١) الأمة، العدد الأول، السنة الثانية، تشرين ثاني، ١٩٨١م، القرضاوي، مقال بعنوان «فلنصحح فهمنا للإسلام»، ص٩.

(٢) الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص٨٨.

شرائع الأنبياء السابقين سنةُ التطور بشريعة نبينا محمد ﷺ وكأن هناك وحياً بعد رسول الله ﷺ يطور شريعته ويبدلها عياذاً بالله.

والغنوشي مؤمن بصلاحية الديمقراطية، بل بكونها لازماً من لوازم الإصلاح، وحتمية لا معدل عنها لتحقيق خير الشعب والمجتمعات، مؤمن بذلك إيماناً لا يخالجه شك ولذلك يقول: «وإذا كان الجهاز الديمقراطي المذكور قد عمل في إطار القيم المسيحية فأنتج المسيحيات الديمقراطية، وفي إطار الفلسفة الاشتراكية فأنتج الديمقراطية الاشتراكية، وفي إطار القيم اليهودية فأنتج الديمقراطية اليهودية، فهل مستحيل أن يعمل في إطار قيم الإسلام لإنتاج الديمقراطية الإسلامية»[١].

إن هذا الاهتمام بالديمقراطية وتزيينها والحفاوة بها، يلفت نظرنا إلى أن المسألة ليست مجرد خطأ وخلط وقع فيه الغنوشي ومن وافقه بين الشورى في الإسلام وطريقة الانتخابات في الديمقراطية، فدعا إلى الشورى والعدالة والحرية تحت اسم الديمقراطية، دون أن تعني عنده الديمقراطية ما تعنيه في منبتها من كفر وقيم مخالفة للإسلام، بل المسألة أبعد من ذلك، وإصرار الكثيرين على تحسين الديمقراطية وترويجها في المجتمعات الإسلامية أمر مقصود، وله ما بعده، وليس مجرد استعارة للاسم، والدليل على ذلك: أن منظومة القيم التي تكوّن الديمقراطية، والركائز الأساسية التي تقوم عليها، من حرية التملك بما تعنيه: من حق التملك بأية وسيلة شرعية أو غير شرعية، وحرية الاعتقاد، بما في ذلك ضمان حق المرتد عن الإسلام في اعتناقه لما يشاء من مذاهب الكفر والإلحاد، وعدم جواز التعرض له بعقاب، وحرية الرأي، وما يتضمنه من السماح لكل أصحاب العقائد الفاسدة بنشر كفرهم وضلالهم، والحرية الشخصية القاضية بترك كل فرد يمارس ما يشاء ويهوى من القبائح والفواحش والقاذورات دون تعرض لحريته، وما يستتبع ذلك من الدعوة إلى المساواة بين المواطنين دون مراعاة لدين[٢]، والمساواة بين الرجل والمرأة

---

(١) الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص٨٨.

(٢) الوعي، العدد ١١٥، مقال بعنوان «دحض الزعم القائل: إن الديمقراطية نظام إسلامي، ص٢٥ ـ ٢٦».

في مختلف ميادين الحياة وغير ذلك مما تعنيه الديمقراطية، كل هذه الأمور قد قبلها دعاة التجديد العصراني وإن كان ذلك بدرجات متفاوتة، وأخذوا يدعون إليها ويعملون على إقناع الناس بأنها لا تخالف أحكام الشريعة الإسلامية، مما يؤكد لنا أن الديمقراطية التي يدعون إليها هي الديمقراطية الغربية بعُجَرها وبُجَرِهَا، وإن كانوا في غالب الأحوال، يخادعون الناس ويلبّسون عليهم دينهم بإلباس ما يدعون إليه ثوب الإسلام.

وسنعرض فيما يلي لأبرز الانحرافات التي نتجت عن تبنّي العصرانيين للديمقراطية سبيلاً لإصلاح المجتمع الإسلامي.

○ ١ ـ تسويتهم بين المسلمين وغيرهم في الحقوق والواجبات:

إن من المعلوم من الدين بالضرورة أن المسلم مفضّل على غير المسلم، وأن له من الحقوق والمكانة ما ليس للكافر، وأن المجتمع المسلم يجب أن يبقى مجتمعاً متميّزاً عن غيره بعقائده ومبادئه، وأفكاره وقيمه، بل حتى بشعاره ومظهره، فنحن نقرأ في القرآن الكريم آيات كثيرة تعلي مكانة المسلم على الكافر وتنكر على من يسوّي بينهما، من ذلك قوله تعالى: ﴿أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ ﴿٣٥﴾ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴿٣٦﴾﴾ [القلم: ٣٥، ٣٦]. وقوله: ﴿أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُوا۟ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَوَآءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ ۚ سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴿٢١﴾﴾ [الجاثية: ٢١]. وقوله: ﴿أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا ۚ لَّا يَسْتَوُۥنَ ﴿١٨﴾﴾ [السجدة: ١٨]، إلى غير ذلك من آيات، والآيات لا تقتصر على نفي التسوية بين المسلم والكافر بل تقرر أن الكافر هو أحطّ المخلوقات وأشرها، قال تعالى: ﴿إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٥٥﴾﴾ [الأنفال: ٥٥]، وقال أيضاً: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ فِى نَارِ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمْ شَرُّ ٱلْبَرِيَّةِ ﴿٦﴾﴾ [البينة: ٦]، وحتى لا يتسرب شيءٌ من عقائد الكفار أو أخلاقهم نجد أن الإسلام حرص حرصاً بالغاً على تميّز المجتمع المسلم واستقلاله عن مجتمعات الكفار، حتى في الشكل والهيئة فضلاً عمّا فوق ذلك، واحتل الحديث عن المفاصلة بين المسلمين والكفار مساحة واسعة في القرآن والسنة والفكر الإسلامي عموماً، فإضافة إلى امتلاء القرآن والسنة بالنصوص المسفّهة لعقائد المشركين وأديانهم، والمحذرة تحذيراً

شديداً من اتباع سبيلهم، نجد حرص الرسول ﷺ البالغ على مخالفة هديهم الظاهر بقوله وعمله، فقد رفض البوق والناقوس للإعلام بدخول الصلاة واختار الآذان[1]، وكان يؤلمه أن يتوجه في صلاته إلى بيت المقدس قبلة أهل الكتاب حتى أمره الله بالتوجه إلى الكعبة قال تعالى: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي ٱلسَّمَآءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَىٰهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ [البقرة: ١٤٤].

ووردت في كلامه ﷺ كثيراً عبارة «خالفوهم» من ذلك قوله: «حفوا الشارب واعفوا عن اللحى خالفوا المجوس»[2]، وقوله: «خالفوا اليهود فإنهم لا يصلون في نعالهم، ولا خفافهم»[3]، وقوله: «إن اليهود والنصارى لا يصبغون فخالفوهم»[4].

وندب رسول الله ﷺ أمته إلى السحور للصيام مخالفة لأهل الكتاب فقال: «فصل ما بين صيامنا وصيام أهل الكتاب: أكلة السحر»[5]. وصام يوم عاشوراء وحين قيل له إنه يوم تعظمه اليهود والنصارى. قال: «إذا كان العام المقبل إن شاء الله صمنا اليوم التاسع»[6].

ونهى النبي ﷺ عن الشرب من آنية الذهب والفضة معللاً ذلك بأنها للكفار في الدنيا ولنا في الآخرة[7].

وحين رأى عليه الصلاة والسلام على عبد الله بن عمرو ثوبين معصفرين

---

(١) البخاري، كتاب الأذان، باب بدء الأذان، رقم الحديث ٥٦٩.

(٢) مسلم، كتاب الطهارة، باب خصال الطهارة، رقم الحديث ٣٨٣، وأحمد مسند أحمد، رقم الحديث ٨٤٣٠.

(٣) أبو داود، كتاب الصلاة، باب في الصلاة في النعل، رقم الحديث ٥٥٦، وسنده صحيح، كما في صحيح أبي داود، برقم ٦٥٩.

(٤) البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، باب ما ذكر في بني إسرائيل، رقم الحديث ٣٢٠٣، ومسلم، كتاب اللباس والزينة، باب في مخالفة اليهود في الصبغ، رقم الحديث ٣٩٢٦.

(٥) مسلم، كتاب الصيام، باب فضل السحور، رقم الحديث ١٨٣٦.

(٦) مسلم، كتاب الصيام، باب في أي يوم يصام في عاشوراء، رقم الحديث ١٩١٦.

(٧) البخاري، كتاب الأطعمة، باب الأكل في إناء مفضض، رقم الحديث ٥٠٠٦.

قال: «إن هذه من ثياب الكفار، فلا تلبسها»[١].

وأمر ﷺ المسلمين بمخالفة الكفار في طريقة دفن الموتى.

فقال: «اللحد لنا والشق لغيرنا»[٢]، وقد نهى عن التشبه بهم في الجملة فقال: «من تشبه بقوم فهو منهم»[٣]، وقد أدرك اليهود هذه الحقيقة إدراكاً بيناً حتى قالوا عن النبي ﷺ: «ما يريد أن يدع من أمرنا شيئاً إلا خالفنا فيه»[٤].

ولو أردنا أن نتتبع النصوص في هذا الموضوع لضاق بنا المقام عن حصرها والإلمام بها، والمقصود من كل ما تقدم، أن يبقى المجتمع الإسلامي مجتمعاً متميزاً مستعلياً بدينه وإسلامه، لأن المشاركة في الهدي الظاهر تورث تناسباً وتشاكلاً بين المتشابهين، وهذا يقود بدوره إلى موافقة في الأخلاق والأعمال، وهذا أمر محسوس ملموس، ولأن المخالفة في الهدي الظاهر تؤدي إلى مباينة ومفارقة توجب الانقطاع عن موجبات الغضب وأسباب الضلال والانعطاف على أهل الهدى والرضوان، وتحقق ما قطع الله عن الموالاة بين جنده المفلحين وأعدائه الخاسرين[٥].

وكما نهى الإسلام عن التشبه بالكفار ومخالفتهم فإنه نهى عن إكرامهم وإعزازهم وتسويتهم بالمسلمين، فقد صح قوله عليه الصلاة والسلام: «لا تبدؤوا اليهود والنصارى بالسلام، وإذا وجدتم أحدهم في طريق فاضطروهم إلى أضيقه»[٦]، وقوله أيضاً: «لا تقولوا للمنافق سيد، فإنه إن يك سيداً فقد

---

(١) مسلم، كتاب اللباس والزينة، باب النهي عن لبس الرجل الثوب المعصفر، رقم الحديث ٣٨٧٢.

(٢) الترمذي، كتاب الجنائز عن رسول الله، باب ما جاء في قول النبي ﷺ: «اللحد لنا والشق لغيرنا»، رقم الحديث ٩٦٦، وهو حديث صحيح، كما في صحيح الجامع الصغير برقم ٥٤٨٩.

(٣) أبو داود، كتاب اللباس، باب في لبس الشهرة، رقم الحديث ٣٥١٢، وأحمد، رقم الحديث ٤٨٦٨، وهو حديث صحيح، كما في صحيح الجامع الصغير برقم ٦١٤٩.

(٤) مسلم، كتاب الحيض، باب جواز غسل الحائض رأس زوجها، رقم الحديث ٤٥٥.

(٥) ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم ١/ ٧٩ ـ ٨٠.

(٦) مسلم، كتاب السلام، باب النهي عن ابتداء أهل الكتاب بالسلام، رقم الحديث ٤٠٣٠.

أسخطتم ربكم»[1].

وقد سار الصحابة والتابعون من بعدهم على إعلان المخالفة للكفار والاستعلاء عليهم، وترك إكرامهم وتوقيرهم، وضرب سيدنا عمر بن الخطاب ﷺ شروطاً على أهل الذمة لقبول مجاورتهم للمسلمين وبقائهم في ذمتهم، عرفت بالشروط العمرية، ووافقه عليها أصحابه كلهم دون نكير واستمر على إقرارها الأئمة المهتدون والفقهاء المجتهدون[2].

ومما جاء في تلك الشروط العمرية أن أهل الذمة شرطوا على أنفسهم: «أن نوقر المسلمين، ونقوم لهم من مجالسنا إذا أرادوا الجلوس، ولا نتشبه بهم في شيء من لباسهم قلنسوة أو عمامة أو نعلين، أو فرق شعر، ولا نتكلم بكلامهم، ولا نتكنَّى بكناهم، ولا نركب السروج، ولا نتقلد السيوف، ولا نتخذ شيئاً من السلاح، ولا نحمله، ولا ننقش خواتمنا بالعربية، ولا نبيع الخمور، وأن نجز مقادم رؤوسنا، وأن نلزم زينا حيثما كان، وأن نشد الزنانير على أوساطنا، وأن لا نظهر الصليب على كنائسنا، ولا نظهر صليباً ولا كتباً في شيء من طرق المسلمين، ولا أسواقهم، ولا نضرب بنواقيسنا في كنائسنا إلا ضرباً خفيفاً، ولا نرفع أصواتنا مع موتانا، ولا نظهر النيران معهم في شيء من طرق المسلمين»[3].

وظل أهل الذمة في العالم الإسلامي غالباً ما يلتزمون هذه الشروط العمرية، حتى جاء الفاطميون بمذهبم الشيعي الغالي، فوجدوا أنهم لا يمكنهم الاعتماد على أهل السنة الموالين للخلافة العباسية، فقربوا أهل الذمة وولوهم مناصب كبيرة بلغت أحياناً مرتبة الوزارة، وأظهروا التسامح معهم وأعانوهم على بناء الكنائس، وأخذوا يشاركونهم في أعيادهم الدينية الخاصة[4].

---

(١) أبو داود، كتاب الأدب، باب لا يقول المملوك ربي وربتي، رقم الحديث ٤٣٢٥، وهو حديث صحيح، كما في صحيح الجامع برقم ٧٤٠٥.

(٢) ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم، مخالفة أصحاب الجحيم ١/ ٣٢٠.

(٣) ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم ١/ ٣٢٠ وقال: «رواه حرب بسند جيد». والبيهقي، السنن الكبرى، كتاب الجزية، باب الإمام يكتب كتاب الصلح على الجزية ٩/ ٢٠٢.

(٤) المحمود، عبد الرحمن، موقف ابن تيمية من الأشاعرة ١/ ١٣٧.

وقد كان الصحابة والتابعون ينهون عن استعمال الكفار في مصالح المسلمين وائتمانهم على أمر من أمور الأمة والاستعانة بهم، ويعدون ذلك نوعاً من الولاية لهم، روى الإمام أحمد عن أبي موسى الأشعري ﷺ قال: «قلت لعمر ﷺ: لي كاتب نصراني، قال: ما لك قاتلك الله، أما سمعت قول الله ﷻ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ﴾ [المائدة: ٥١]، ألا اتخذت حنيفاً؟ قلت: يا أمير المؤمنين، لي كتابته وله دينه، قال: لا أكرمهم إذ أهانهم الله، ولا أعزهم إذ أذلهم الله، ولا أدنيهم وقد أقصاهم الله»[١].

ولعل تلك الكتابة التي كان يشغلها ذلك النصراني فيها اطلاع على شيء من أسرار المسلمين، لذلك أنكرها عمر وعدها نوعاً من الولاية المحرمة.

وإلا فإن تعامل المسلمين مع أهل الذمة في ميادين التجارة والزراعة وغيرها مما لا يشكل خطراً على المسلمين أمر جائز وجرى عليه عمل المسلمين منذ عصر الصحابة وإلى يومنا هذا، وقد صح أنه ﷺ دفع أرض خيبر إلى اليهود يزرعونها، وللمسلمين شطر ما يخرج منها.

ولعل ممّا يؤكد ما قلناه من حصر حرمة استخدام الذميين بما فيه ضرر على المسلمين ما رواه الإمام أحمد ومسلم أن النبي ﷺ خرج إلى بدر فتبعه رجل من المشركين فلحقه عند الحرة، فقال: إني أردت أن أتبعك وأصيب معك، قال: «تؤمن بالله ورسوله؟ قال: لا، قال ارجع فلن أستعين بمشرك»[٢].

رغم كل هذا الجلاء والوضوح لموقف الإسلام من الكفار، نرى دعاة التجديد العصراني، وبفعل الهزيمة النفسية المنكرة أمام انتصار حضارة الغرب الجاهلية، قد تنكروا لسنة النبي ﷺ وسنة صحابته القولية والعملية وضربوا بها عُرض الحائط، وزعموا أن الإسلام يقيم تسوية تامة بين المسلمين والكفار في الحقوق والواجبات، وأنه ليس للمسلمين أي ميزة على غيرهم، وردوا كل ما

---

(١) البيهقي، السنن الكبرى ١٠/١٢٧، وهو حديث صحيح، كما في إرواء الغليل برقم ٢٦٣٠.

(٢) مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب كراهة الاستعانة في الغزو بكافر، رقم الحديث ٣٣٨٨.

يتعارض مع مزاعمهم من هذه النصوص أو أولوها تأويلاً بعيداً، وغالباً ما اتهموا الفقهاء بأنهم هم الذين ابتدعوا مسألة تميز المسلم على غيره كما سيأتي معنا، وقد كنا أشرنا إلى أن قضية المساواة بين المسلمين وغيرهم وجمعهم على أساس الرابطة الوطنية، قد تسربت إلى فكر بعض كبار الدعاة مثل الشيخ حسن البنا ﷺ حيث يقول: «الأقلية غير المسلمة من أبناء هذا الوطن، تعلم تمام العلم كيف تجد الطمأنينة والأمن والعدالة **والمساواة التامة في كل** تعاليمه»[1]، وقد تتابع الدعاة من بعده يرددون الكلام عن مسألة المساواة، وكتبوا في ذلك كتباً عديدة انطلقت من منطلق الدفاع عن الإسلام في وجه من اتهموه بالعنصرية والتمييز بين أبنائه وغيرهم، واضطروا ليدفعوا هذه التهمة إلى أن يسووا بين المسلمين وغيرهم، وأن يؤسسوا قاعدة تقول: «لهم ما لنا وعليهم ما علينا»[2].

يقول الشيخ محمد الغزالي: «وقاعدة التعامل مع مخالفينا في الدين ومشاركينا في المجتمع أن لهم ما لنا وعليهم ما علينا»[3]. وقد رتبوا على ذلك أن لأهل الذمة الحق في تولي وظائف الدولة كالمسلمين إلا ما غلب عليه الصيغة الدينية كالإمامة ورئاسة الدولة، والقيادة في الجيش، والقضاء بين المسلمين[4] والولاية على الصدقات[5]، ثم تطور الأمر عند البعض إلى حد اتهام الفقهاء الذين قسموا العالم إلى دار حرب ودار إسلام بالعنصرية وبالتأثر بالرومان، ودعوا إلى إبطال أحكام أهل الذمة وعلى رأسها الجزية، وإفساح المجال لكل أصحاب المبادئ والعقائد الفاسدة لنشر فكرها بما تشاء وكيف تشاء، وتمكينها من الوصول إلى استلام الحكم عن طريق الانتخابات

---

(١) البنا، مجموعة الرسائل، ص٣٣٦.

(٢) الغزالي، التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام، ص٤٨، والقرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، ص٩.

(٣) الغزالي، السنة بين أهل الفقه وأهل الحديث، ص١٨.

(٤) القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، ص٢٣، والعوا، الفقه الإسلامي في طريق التجديد، ص٧٦.

(٥) المرجع نفسه، ص٧٦.

البرلمانية، وتداولها السلطة مع المسلمين، فها هو الدكتور العوا يقول: «الغير المسلمين من المواطنين من الحقوق العامة والخاصة، ومن حق تولي الوظائف مثل ما للمسلمين، بلا زيادة ولا نقصان»[1]. ويقول: «تقسيم الدور إلى دار حرب ودار إسلام مبني على مفهوم تميز المسلمين عن غيرهم وهو مفهوم كان شائعاً عند الرومان... وهو تقسيم عرقي عنصري يقوم على وهم التمييز الجنسي»[2]. ثم يقول: «إن الرأي الذي يرجحه الفقه المعاصر أن الاجتهاد القديم بمثل هذا التقسيم قد انقضى زمانه، وأن الفقه المعاصر يجب أن يتوجه صوب واقع العلاقات الدولية المعاصرة ويجتهد في بيان الجائز منها والممنوع»[3]، ومعلوم أن واقع العلاقات الدولية لا يقيم للدين وزناً ولا قدراً.

ويدعو الغنوشي إلى تساوي المسلمين مع غيرهم في الحقوق السياسية، فضلاً عن غيرها، وينكر على من يرى وجوب تفرد المسلمين بالسلطة والحكم، ويفخر بأن البيان التأسيسي لحركته حركة الاتجاه الإسلامي بتونس تتضمن: «رفض مبدأ الانفراد بالسلطة الأحادية، لما يتضمنه من إعدام لإرادة الإنسان، وتعطيل لطاقات الشعب، ودفع البلاد في طريق العنف، وفي مقابل ذلك إقرار حق كل القوى الشعبية في ممارسة حرية التعبير والتجمع وسائر الحقوق الشرعية والتعاون في ذلك مع كل القوى الوطنية»[4].

ويسخر الغنوشي ممن يتحالف مع غير المسلمين للوصول إلى الحكم ثم يحرمهم من تداول السلطة فيما بعد فيقول: «ولكن الوثيقة لا تشعر بالتناقض بين تحالف الإسلاميين اليوم مع علمانيين من أجل إقرار الحرية للجميع، وبين مصادرة حقهم غداً إذا حصل الإسلاميون على الأغلبية فأقاموا حكم الإسلامية، وبم يكون تبرير هذا الازدواج المؤقت؟ أليست القاعدة كما تدين تدان»[5].

والغنوشي يدافع عن رأيه في تمكين غير المسلمين من الوصول إلى الحكم بكون: «مجتمعاتنا الإسلامية الحديثة خلافاً للمجتمعات الإسلامية

---

(١) المرجع نفسه، ص٧٦. (٢) المرجع نفسه، ص٧٦.
(٣) العوا، الفقه الإسلامي في طريق التجديد، ص١٩٧.
(٤) الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص٣٣٨.
(٥) المرجع نفسه، ص٢٦٠.

القديمة، لم تتأسس المشروعية فيها على منطق الفتح، الأمر الذي يسمح للطائفة المسلمة مهما كان حجمها ضئيلاً أن تحكم، وإنما تأسست على مبدأ التحرر من الغزو الأجنبي، وهذا التحرر أعطى لكل المشاركين فيه بقطع النظر عن معتقداتهم حقوق المواطنة على قدم المساواة»[1].

إن منطق الغنوشي هذا لا علاقة له بأدلة الشرع، لا من قريب ولا من بعيد، وإلا فلماذا لا نجد في وثيقة المدينة بين النبي ﷺ وغير المسلمين أي حق لليهود والمشركين في المشاركة في الحكم؟ ولماذا يطلب النبي ﷺ إجلاء غير المسلمين من جزيرة العرب دون ذنب ارتكبوه؟ وماذا نفعل بالآيات التي تدعو المسلمين لعدم القبول بالبقاء تحت سلطة الكفار كقوله تعالى: ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٤١]؟ وأين نجد في كتاب الله أو سنة رسوله ﷺ جعل فتح المسلمين للبلاد شرطاً لانفرادهم بالحكم؟ أو جعل مشاركة غير المسلمين في التحرير مانعاً من استئثار المسلمين بالسلطة؟

الحقيقة أنّ بإمكان الغنوشي أن ينسب طروحاته هذه وأفكاره إلى ما يشاء من مذاهب وفلسفات وأديان؛ اللهم إلا الإسلام، وهو يعترف بذلك ضمناً، فقد وجهت إليه مجلة المجتمع الكويتية سؤالاً عن تفسيره لأمر النبي ﷺ بإخراج غير المسلمين من جزيرة العرب، وأن الإسلام عامل أهل الذمة معاملة أقليات لا تتمتع بكامل حقوق المواطنة، وأنهم كانوا يميزون بملابسهم، ولا يحق لهم تسلم المناصب الحساسة في الدولة أو دخول الجيش، وأن عليهم أن يتصفوا بالذلة والصغار عند دفعهم الجزية، وأن الحديث الصحيح أمر المسلمين أن يضطروهم إلى أضيق الطرق عند اللقاء بهم، فأجاب الغنوشي: «هذه الصورة تنفر الناس... وتلك النصوص ينبغي أن ينظر إليها أولاً من حيث السرد التاريخي والرواية والسند، فإن ثبت صحتها، وجب تأويلها على النحو الذي ينسجم مع ما ثبت في المجتمع المدني النموذجي الذي نعرفه من خلال الممارسة، وليس من خلال النصوص»[2].

فالغنوشي يقر بأنه لا يستمد تصوراته واجتهاداته من نصوص الشريعة، بل

---

(١) الغنوشي، الحريات العامة، ص٢٦٢. (٢) الغنوشي، محاور إسلامية، ص١٤٦.

من خلال مقررات سابقة أخذها عن الغربيين، ثم تخيل أن مجتمع المدينة كان يجسدها، وأقام تعارضاً بين أقوال الرسول ﷺ وأفعاله وممارساته، ثم رجح الأفعال على الأقوال مخالفاً بذلك رأي علماء أصول الفقه أن الأقوال أقوى من الأفعال[1]، ثم طالب بتأويل الأقوال لتسلم له أهواؤه ورغباته، وهذا بلا ريب مسلك أهل البدع المقدمين لعقولهم وشهواتهم على كتاب الله وسنة رسوله ﷺ.

ويعلن الغنوشي أن الإسلام لا يمنح صاحبه حق الاستعلاء على غير المسلمين، وأن شرعية الحكم تستمد من الشعب بكل فئاته وطوائفه، وليس من الدين، يقول: «من أين يستمد الإسلاميون مشروعية حكمهم؟ هل من صفتهم الإسلامية ذاتها؟ وتلك هي عقلية الوصاية، أو الوصية الشيعية التي تخلصوا منها هم أنفسهم، أم من اختيار الشعب لهم؟... إذا قلنا الشعب فقد وضعنا أنفسنا كأحزاب إسلامية على قدم المساواة مع كل أفراده وتياراته»[2].

فكأن الغنوشي بكلامه هذا يقول ما تقوله النظرية الديمقراطية في منبتها وعند مخترعيها، من أن السلطة العليا هي للشعب، ولا سلطة فوق سلطة الشعب، لا لإله ولا لدين فضلاً عن غيرهم..

ويسير الكاتب فهمي هويدي على خطا الغنوشي في الدعوة إلى المساواة التامة بين المسلمين وغيرهم، وعدم إعطاء المسلم أي أفضلية على غيره، وقد ألف في هذه المسألة كتاباً أسماه **«مواطنون لا ذميون»** ملأه بالمغالطات وتطويع النصوص، والتعسف في تفسيرها لتوافق ميوله ورؤاه، فقد تحسر كثيراً لأن بعض الكتاب المعاصرين ذكر أن غير المسلمين لا يستحقون جنسية دار الإسلام، وأنهم يعدون مواطنين من الدرجة الثانية، وأنه لا يحق لهم أن يكونوا أعضاء في مجلس الشورى[3].

وقد اتهم الفقهاء بابتداع تفضيل المسلم على غيره تأثراً منهم بالظروف

---

(١) الشوكاني، إرشاد الفحول، ص٢٤٧، والشنقيطي، مذكرة في أصول الفقه، ص٣٨٠.

(٢) الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص٢٥٩ ـ ٣٦٠.

(٣) هويدي، مواطنون لا ذميون، ص١٩١.

التاريخية الضاغطة، يقول في هذا: «لقد لعبت التحديات الكبرى التي واجهت دعوة الإسلام منذ نشوئها داخل الجزيرة العربية وخارجها، دوراً أساسياً في البناء الفقهي الذي عالج مسألة الآخرين»[1]. ويقول: «إن ديار المسلمين ينبغي أن تظل ملكاً للمسلمين وغير المسلمين بغير تسلط ولا أفضلية من أحد على أحد، لأنه لا فضل لإنسان على إنسان إلا بتقواه وعمله الصالح»[2]. وقد رفض اجتهاد الفقهاء في تقسيمهم العالم إلى دار حرب ودار إسلام، ورأى أن تغير العالم وتبدل العلاقات الدولية وقيام المنظمات الأممية، يوجب علينا أن نتخلى عن اجتهادات الفقهاء القدامى في تقسيمهم للدور إلى دار حرب ودار إسلام[3].

إن الانحراف الذي وقع فيه العصرانيون في التسوية بين المسلمين وغيرهم رغم النصوص القطعية، والإجماع المستقر على تفضيل المسلم على غيره راجع بتقديري إلى جملة أمور:

١ ـ أنهم يقررونها بروح دفاعية مهزومة، ومعلوم أن المغلوب مولع بتقليد الغالب وبالإعجاب بثقافته وكل ما عنده.

٢ ـ أن ثقافتهم الشرعية ضحلة للغاية، ومعرفتهم بالنصوص والمأثور عن السلف تكاد تكون معدومة، حيث تربَّوا على القراءات الفكرية المعاصرة وهي في الغالب مقطوعة الصلة بمصادر هذا الدين الأساسية، وبفهم سلف الأمة له، ولذلك نرى كتاباتهم شبه عارية من الآثار اللهم إلا بعض العموميات، وبدل أن يحتجوا لأقوالهم بأقوال الأئمة والمجتهدين السالفين، نراهم يحتجون بأقوال بعضهم البعض.

٣ ـ أنهم انخدعوا بما شاع في بعض كتب الفقه من أن النبي ﷺ قال في أهل الذمة: «لهم ما لنا وعليهم ما علينا»[4]، وهو حديث باطل لا أصل له، قال الزيلعي: «لم أعرف الحديث الذي أشار إليه المصنف»[5]. والصواب أن الذين قال فيهم النبي ﷺ هذا القول هم الذين أسلموا من

---

(١) المرجع نفسه، ص١٠٣.
(٢) المرجع نفسه، ص١٢٦.
(٣) المرجع نفسه، ص١٦.
(٤) المرغيناني، الهداية ٣/ ٧٩.
(٥) الزيلعي، نصب الراية ٤/ ٥٥.

أهل الذمة، ومن غيرهم من المشركين، فقد أخرج أصحاب السنن بسند صحيح عن أنس بن مالك ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأن محمداً عبده ورسوله، وأن يستقبلوا قبلتنا، ويأكلوا ذبيحتنا، وأن يصلوا صلاتنا، فإذا فعلوا ذلك فقد حرمت علينا دماؤهم وأموالهم إلا بحقها، لهم ما للمسلمين، وعليهم ما على المسلمين»[١].

٤ ـ ظنَّ المتأثرون بحضارة الغرب الجاهلية أن دعوة الإسلام إلى العدل والإنصاف مع غير المسلمين والبرّ بهم، تعني عدم وجود أفضلية للمسلمين على غيرهم، وهذا خلط واضطراب في فهم مقاصد الدين وغاياته، يقول سيد قطب رحمه الله: «البعض يخلط بين دعوة الإسلام إلى السماحة في معاملة أهل الكتاب والبرّ بهم في المجتمع المسلم الذي يعيشون فيه، وبين الولاء الذي لا يكون إلا لله ولرسوله وللجماعة المسلمة، ناسين ما يقرره القرآن الكريم من أن أهل الكتاب بعضهم أولياء بعض في حرب الجماعة المسلمة، وأن هذا شأن ثابت لهم، وأنهم لن يرضوا عن المسلم إلا أن يترك دينه ويتبع دينهم»[٢].

وقد صدق سيد قطب رحمه الله، فرغم التنازلات الهائلة التي قدمها بعض زعماء الحركات الإسلامية المعاصرة على حساب الدين، ورغم كل التأكيدات على الوسطية والاعتدال، في سبيل استرضاء الغرب وأذنابه من العلمانيين في بلاد الإسلام كي يسمحوا لتلك الحركات أن تمارس حرياتها، وأن تنال حقوقها السياسية والاجتماعية، فإنهم لم يصلوا إلى شيء من ذلك، ولا زال أعداء الإسلام يرفضون أي تنازل أو اعتراف بحق المسلمين بالمشاركة في الحكم والسلطة، يقول طه جابر علواني موضحاً ذلك: «لقد اجتهد كثير من قيادات المشروع السياسي الإسلامي في مفهوم الديمقراطية، وأعلنوا قبولهم لها

---

(١) البخاري، كتاب الصلاة، باب فضل استقبال القبلة، رقم الحديث ٣٧٩، والترمذي، كتاب الإيمان عن رسول الله، باب ما جاء في قول النبي: «أمرت بقتالهم حتى يقولوا لا إله إلا الله»، رقم الحديث ٣٥٣٣.

(٢) قطب، سيد، في ظلال القرآن ٢/٩٠٩ ـ ٩١٠.

وأصَّلوا لها دون تحفظ، وشاركوا فيها، كما اجتهدوا في التعددية السياسية وأعلنوا قبولها كدعامة من دعائم الديمقراطية، وأعلنوا قبولهم لفكرة ومفهوم الحريات العامة كما فعل راشد الغنوشي، ومع ذلك فلا تزال العديد من الفصائل العلمانية الدنيوية على مواقعها من رفض المشروع السياسي الإسلامي وتخوفها، وتفضيلها العيش في ظل الاستبداد والدكتاتوريات على قبول أي مشروع إسلامي»(١).

والغريب حقاً أن يدرك العلمانيون أحكام الشريعة ومقاصد الدين أكثر من إدراك بعض الدعاة الإسلاميين، يقول أحد العلمانيين: «كنّا نعرف بالطبع أن المساواة المطلقة التي يتحدث عنها التيار الإسلامي غير صحيحة شرعاً، والآيات والأحاديث تتحدث بوضوح عن تفاوت الدرجات»(٢).

○ ٢ ـ إنكارهم قتل المرتدّ ودعوتهم إلى الحرية الفكرية:

ما دام الإنسان تائهاً في ظلمات الكفر والضلال فليتقلب في دياجيرها ما شاء، ولكن متى لامس نور الإسلام قلبه، ونَعِمَ بمعرفة الحق الذي أنزله الله، لم يكن له أن يفارقه ويعود القهقرى إلى الشرك والظلام، وحرية تركه على كفره والحالة هذه تعني حرية العبث والفوضى، تعني حرية استبدال الأدنى بالذي هو خير، مع ما تحمله من فتنة وخطورة على عقيدة العوام، الذين يرون من يدّعي الفهم والعلم يصبح مؤمناً ويمسي كافراً، وقد سلك اليهود هذه الخدعة زمن الرسول ﷺ لإضلال المسلمين وتشكيكهم بدينهم، وسجل القرآن ذلك بقوله: ﴿وَقَالَت طَّآئِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ ءَامِنُواْ بِٱلَّذِىٓ أُنزِلَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَجْهَ ٱلنَّهَارِ وَٱكْفُرُوٓاْ ءَاخِرَهُۥ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿٧٢﴾﴾ [آل عمران: ٧٢].

لذلك كان حكم الإسلام فيمن يرجع عن دين الإسلام إلى الكفر هو القتل منعاً لنشر الفساد والإفساد، قال رسول الله ﷺ: «من بدّل دينه فاقتلوه»(٣)،

---

(١) قراءات سياسية، العدد الأول، السنة الثالثة، ١٩٩٣م، طه علواني، مقال بعنوان «حول فكرة المواطنة في المجتمع الإسلامي»، ص١٤٩.

(٢) المرجع نفسه، ص١٥٦.

(٣) البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب لا يعذب بعذاب الله، رقم الحديث ٢٧٩٤.

وقال: «لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة»[1]. وانعقد إجماع المسلمين سلفاً وخلفاً على ذلك دون نكير[2].

لكن من ملأ قلوبهم حب التقليد الأعمى للسادة الغربيين، وانسياقاً مع قيم العالم الحرّ ومفاهيم الديمقراطية الغربية التي أعلنوا اتفاقها مع الإسلام، وأنها بضاعتنا ردّت إلينا، عملوا على التحلل من أحكام الردة في الإسلام، واستخدموا سلاح التأويل لتطويع النصوص، وإبرازها بصورة مقبولة لدى الغربيين، فالشيخ محمود شلتوت يحاول رد أحاديث قتل المرتد بحجة أنها أحاديث آحاد، فيقول بعد أن يستعرض كلام العلماء بشأن عقوبة المرتد: «وقد يتغير وجه النظر في هذه المسألة إذا لوحظ أن كثيراً من العلماء يرى أن الحدود لا تثبت بحديث الآحاد وأن الكفر بنفسه ليس مبيحاً للدم»[3].

وقد سبق أن بينا بطلان هذا الزعم وأن هذا الكثير من العلماء هم تيار المدرسة العقلية ومن شايعهم وسار في فلكهم.

ويثير فتحي عثمان جملة من التساؤلات والاستفسارات حول عقوبة الردة ينتهي من خلالها إلى تعطيل حد الردة وتوقيفه فيقول: «أحسب أنها ـ الردة ـ ما زالت محتاجة في فقهنا إلى مزيد من النور.. علينا أن نحدد الفعل محل التجريم بالضبط، هل هو مجرد تحول الفرد في شخصيته عن الدين؟ أم هو القيام بالدعوة للتحول والارتداد فيأخذ صورة جريمة الرأي؟ وهل الدعوة للتحول لديانة سماوية يتناولها التجريم هي الأخرى، أم يقتصر ذلك على الإلحاد؟ وهل تعامل الردة بهذا الوصف كجريمة أم يكون العقاب به فقط على الخروج على النظام بالقوة؟ هذه كلها أمور يجب أن تناقش وتتضح، وغموضها في صالح المتهمين حتى تتضح»[4].

---

(١) مسلم، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص، باب ما يباح به دم المسلم، رقم الحديث ٣١٧٥.

(٢) ابن قدامة، المغني ٨/ ١٢٥.

(٣) شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، ص٢١٨.

(٤) عثمان، فتحي، الفكر الإسلامي والتطور، ص٢٢٧ ـ ٢٢٩.

إن هذه التساؤلات التي يثيرها مظهراً أنها تساؤلات بريئة، ليس فيها من البراءة شيء، بل هي أسئلة مريبة، يخفي كل منها ميول الكاتب وهواه، وهي تساؤلات حول حكم قطعي مجمع عليه، جرت عليه سنة الصحابة القولية والعملية، واستمر واضحاً بيناً في عصور المسلمين المتعاقبة قبل أن يظهر تيار المدرسة العقلية الحديثة ومن شايعها من المتغربين. وما أخفاه فتحي عثمان من أن الردة لا تعتبر جريمة إلا إذا صاحبها خروج على نظام الدولة، قد أظهره غيره على أنه مراد الشارع ومقصده الوحيد في عقاب المرتد، فالغنوشي يرى أن الردة وما رتبه الإسلام عليها من عقاب لا يتنافى مع حرية الاعتقاد التي أقرها الإسلام، لأن الردة التي جرّمها الإسلام وأوجب فيها العقاب، إنما هي الردة التي وراءها تخطيط وتنظيم واستعداد للانقضاض المسلح لتغيير نظام الدولة[1] ولا سبيل للدولة على معتقدات الناس وأفكارهم، ولا يقاتل مواطن أو مجموعة مواطنين اعتقدوا فكرة وعبروا عنها، وحتى لو اجتمعوا عليها دون أن يرفعوا سيفاً أو يشتموا أحداً أو يسخروا من عقيدته أو يعطوا ولاءهم لجهات معادية للدولة الإسلامية[2]، ويفسر قتال أبي بكر ومعه الصحابة للمرتدين بقوله: «إن أبا بكر لم يقاتل في المرتدين حركة فكرية كان يمكن أن تواجه بمثلها، وإنما قاتل فيهم حركة مسلحة ضد السلطة التشريعية لفرض التجزئة عوداً إلى الوضع الجاهلي: التجزئة وغياب السلطة السياسية»[3].

إن هذا التفسير من الغنوشي تأباه حقائق التاريخ، حيث إن صنفاً من المرتدين كانت مشكلتهم الوحيدة تتمثل في دفع الزكاة، فكانوا يشهدون الشهادتين ويقيمون الصلاة ويؤدون سائر شعائر الإسلام لكنهم رفضوا أداء الزكاة وأنكروا مشروعيتها، فقال أبو بكر ﵁: «والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة، فإن الزكاة حق المال، والله لو منعوني عناقاً كانوا يؤدونها إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم على منعها»[4].

---

(١) الغنوشي، الحريات العامة، ص٥٠. (٢) الغنوشي، الحريات العامة، ص٢١٦.

(٣) الغنوشي، محاور إسلامية، ص٦٤.

(٤) البخاري، كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة، رقم ١٣١٢، ومسلم، كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، رقم الحديث ٢٩.

فهذا نص صريح من أبي بكر رضي الله عنه أن الباعث على قتال هذا الصنف من المرتدين هو مجرد امتناعهم عن أداء الزكاة وجحود فرضيتها، وليس الخروج المسلح على نظام الدولة كما ذكر الغنوشي، مما يدل على أن الردة عن الإسلام بحد ذاتها توجب العقاب وتبيح دم صاحبها.

ويقترب رأي الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي من رأي الغنوشي في هذه المسألة حيث يرى: «أن علة الحكم بقتل المرتد هي الحرابة لا الكفر»[1]. ويرى أن المرتد إذا كان يمارس «شبهاته التي هجمت عليه أو قناعاته الجديدة بينه وبين نفسه، ويمسك عن إعلانها والإشادة بها بين الناس، فهذا يظل مكلوءاً في حرز حصين من مبدأ ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، ذلك لأن حالته هذه لا تنم عن أي معنى من معاني الحرابة يواجه بها المسلمين، ومن ثم فشأنه شأن الكافر الأصلي»[2].

والسؤال الذي يرد على هذا الكلام، من الذي سيطلع على قلب هذا المرتد ويعلم أن فيه شبهات ثم يحاكمه عليها؟ إننا لا نعلم إلا إذا صرح بذلك قولاً أو فعلاً، وعندها تحاكمه الدولة الإسلامية على ردته سواء وجد منه معنى الحرابة أم لم يوجد.

وقد حاول البعض تخريج عقوبة المرتد في الإسلام بمخرج آخر، فذهب إلى أن قتل المرتد ليس حداً من حدود الشريعة التي لا يملك المسلمون إلا تنفيذه، بل هو عقاب تعزيري راجع إلى رؤية إمام المسلمين بحسب ما تقتضيه المصلحة، يقول محمد سليم العوا: «العقاب المشروع على جريمة الردة هو عقاب تعزيري»[3]، ويقول الشيخ يوسف القرضاوي: «إن النبي ﷺ حين قال: «من بدل دينه فاقتلوه» قالها بوصفه إماماً للأمة، ورئيساً للدولة، أي أن هذا قرار من قرارات السلطة التنفيذية، وعمل من أعمال السياسة الشرعية، وليس فتوى وتبليغاً عن الله، تلزم به الأمة في كل زمان ومكان وحال، فيكون قتل

---

(١) البوطي، الجهاد في الإسلام، ص٢١١.

(٢) البوطي، الاجتهاد في الإسلام، ص٢١٢.

(٣) العوا، الفقه الإسلامي في طريق التجديد، ص١٥٥.

المرتد وكل من بدل دينه من حق الإمام ومن اختصاصه وصلاحية سلطته، فإذا أمر بذلك نفذ وإلا فلا»[1].

والحق أن قتل المرتد حد من حدود الإسلام كحد الزنى والقذف وشرب الخمر ولا يملك الإمام أو غيره أن يشفع فيه أو أن يعطله، أو أن يستبدله بعقوبة أخرى، والمتأمل للسنة العملية لا يرى لهذه القيود والتخصيصات التي طلع بها السائرون على خطا الغرب والمتأثرون بهم أي وجود، بل يرى أن المرتد كان يقتل بعد الاستتابة بصرف النظر عن كونه دعا الناس إلى الكفر والارتداد عن الدين أم لا، وقام بخروج مسلح أم لا، روى البخاري ومسلم أن معاذ بن جبل: «قدم على أبي موسى فوجد عنده رجلاً موثقاً فقال: «ما هذا؟ قال: رجل كان يهودياً فأسلم ثم راجع دينه دين السوء فتهود. فقال: لا أجلس حتى يقتل قضاء الله ورسوله، قال: اجلس. قال: لا أجلس حتى يقتل، قضاء الله ورسوله ثلاث مرات، فأمر به فقتل»[2].

فالصحابيان معاذ وأبو موسى حكما بقتل هذا المرتد مع أنه لم تظهر منه حرابة ولا خروج مسلح، وليس بإمكان فرد أن يعلن ذلك، وفي قول معاذ: «لا أجلس حتى يقتل قضاء الله ورسوله وعدم إنكار أبي موسى عليه»، دليل على أن قتل المرتد حد من حدود الشرع وليس عقابا تعزيرياً كما رأى بعضهم.

إن الدافع لدعاة التجديد العصراني إلى سلوك هذا المسلك الوعر، ومواجهة النصوص، وخرق الإجماع في مسألة المرتد، الظهور بمظهر المدافع عن الحرية الفكرية كما يدعو إلى ذلك الغربيون، ونفي وصمة حجر الإسلام على أفكار الناس، ولذلك نراهم انتقلوا من تقرير حرية أن يرتد المسلم عن دينه دون خروج على نظام الدولة إلى تقرير حرية نشر الكفر والضلال في المجتمع الإسلامي لكل أصحاب العقائد والفلسفات الفاسدة، كما تنص على ذلك الديمقراطية التي أعلنوا قبولهم لها، وأنها الصورة المثلى لما يدعو إليه

---

(١) القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، ص٢٤٠.

(٢) البخاري، كتاب الأحكام، باب الحاكم يحكم بالقتل على من وجب عليه دون الإمام، رقم الحديث ٦٦٢٤، ٦٤١٢، ومسلم، كتاب الإمارة، باب النهي على طلب الإمارة والحرص عليها، رقم الحديث ٣٤٠٣.

الإسلام من حريات، يقول الغنوشي: «إذا كان من حق، بل من واجب المسلم، أن يعرض دعوته على مواطنه غير المسلم، فإن لهذا الأخير الحق نفسه، وإذا كان هناك من خشية على إيمان المسلمين فليس أمام هؤلاء من علاج إلا التعمق في إيمانهم، أو نشدان ذلك من سؤال علمائهم»[1].

ويقول محمد سليم العوا: «أنا ضد الحجر على الأفكار، فإذا قام أحدهم بادّعاء اجتهاد كما فعل نصر حامد أبو زيد، فهذا يردّ عليه ولا يحجر على أفكاره، فلماذا لا نرد عليه؟»[2].

ويرى عبد الله الشرقاوي أن من علامات ضعف الدولة إرهاب المخالف والحجر على أفكاره، ومن علامات قوتها السعة في الفهم وتقبل رأي المخالف ويعد من مفاخر الدولة في الإسلام وجود الفرق الباطنية والزنادقة وأهل الكفر والفسق والإلحاد، يقول: «قد تحملت الحياة الفكرية والعقلية عبث عمر بن أبي ربيعة وتشبيبه، وتهجم ابن الراوندي، وتحملت تأملات أبي العلاء وحيرته وشكوكه، وتحملت شعر أبي نواس... وأحاديث الجاحظ... وتفضيل بشار لإبليس على آدم بل تحملت ما هو أبعد من ذلك» ثم يقول: «وتحملت الحياة الفكرية في الإسلام هذا الإنكار القاطع الصريح للبعث وللحياة الآخرة». ثم يذكر تلقي المجتمع الإسلامي قبل ألف سنة لمبادئ وآراء بالغة الشذوذ، كآراء القرامطة والرافضة والباطنية والزط ويقول: «وكذلك نريد مجتمعنا اليوم أن يكون»[3].

أين يا ترى موقع هذه الحرية من قوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾ [الأنفال: ٣٩] الدّال على أن غاية الجهاد في الإسلام أن يحمي الناس من الضلال والفتن وأهل الشر والتشكيك؟ وما معنى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي يطالب به الإسلام؟ وأين يمارس؟ وكيف نفسر موقف عمر بن الخطاب ﷺ من صبيغ بن عسَّال، وموقفه من الشروط التي اشترطها على أهل

---

(١) الغنوشي، الحريات العامة، ص٤٧.

(٢) الأمان، العدد ٤٠٤، حوار بعنوان «أدعوا إلى الرد على مدّعي الاجتهاد وليس الحجر على أفكارهم»، ص٧٠.

(٣) الشرقاوي، التطور روح الشريعة، ص٩٣ ـ ٩٩.

الذمة؟ وبماذا نفسر تلك الشدة البالغة والقسوة الكبيرة في كلام السلف بشأن أهل الزيغ والضلال؟

إن مناداة الغربيين بالحرية الفكرية له ما يبرره، بل ما يوجبه حيث خنقت الكنيسة حركة العلم، وحرمت العلماء وعذبتهم، وفرضت الخرافات والأكاذيب على الناس باسم كلمة السماء، فلم يكن أمام العلماء الأوروبيين من خيار سوى الهروب إلى الإلحاد ومعاداة الدين والمناداة بالحرية الفكرية.

ولكن ما حاجتنا نحن إلى الإلحاد؟ وقد أكرمنا الله بدين أشبع حاجات الإنسان كلها، وأنار العقول والقلوب، وحرر البشر من الأوهام والخرافات، وأجاب على كل ما يرد على الذهن من تساؤلات؟ إلا أن تكون شهوة التقليد الأعمى للسادة المستعمرين[1]؟!

○ ٣ ـ إبطالهم للجزية المفروضة على الذميين:

الجزية: هي مبلغ من المال يؤخذ من الكافر لإقامته بدار الإسلام في كل عام[2]، وهي مشروعة بالكتاب والسنة والإجماع.

أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ ۝٢٩﴾ [التوبة: ٢٩].

وأما السنة فقد صح أن الرسول ﷺ كان إذا بعث أميراً على سرية أو جيش أوصاه بتقوى الله في خاصة نفسه وبمن معه من المسلمين خيراً وقال له: «إذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال، ادعهم إلى الإسلام، فإن هم أجابوك فاقبل وكفّ عنهم، فإن أبوا فادعهم إلى إعطاء الجزية، فإن أجابوك فاقبل منهم وكفّ عنهم، فإن أبوا فاستعن بالله وقاتلهم»[3].

---

(١) قطب، محمد، شبهات حول الإسلام، ص١٧٩ ـ ١٨١.

(٢) ابن قدامة، المغني ٨/٥٠٢.

(٣) الترمذي، كتاب السير عن رسول الله، باب ما جاء في وصيته في القتال، رقم الحديث ١٥٤٢، وأبو داود، كتاب الجهاد، باب في دعاء المشركين، رقم الحديث ٢٢٤٥، وأحمد، رقم الحديث ٢١٩٠٠.

وقد انعقد الإجماع على مشروعية الجزية[1].

لكن كل هذه الأدلة الشرعية لم يمنع دعاة التجديد العصراني من العدوان على هذا الحكم الشرعي، والدعوة إلى إبطاله وعزله في زوايا التاريخ، بغية إرضاء الكفار، وإظهار الإسلام لهم وفق رغباتهم وأهوائهم، فأعلن العوّا: أن عقد الذمة وما يترتب عليه قد زال وانتهى بفضل المتغيرات الحديثة، يقول: «والذمَّة من حيث هي عقد، يرد عليه ما يرد على جميع العقود من أسباب الانتهاء، وقد انتهى العقد بانتهاء طرفيه الدولة الإسلامية التي أبرمته، والمواطنون غير المسلمين الذين يقيمون في الأرض المفتوحة»[2].

ويرى الغنوشي أن الآية حتى يعطوا الجزية... لا تلزم المسلمين بفرض الجزية على غير المسلمين لأمرين: أنها من قبيل العام الذي أريد به الخصوص إذ هي في الذين قاتلوا المسلمين واعتدوا عليهم، وبدليل أن النبي قَبِلَ مواطنة اليهود في المدينة بموجب الوثيقة[3].

لا شك أن هذا الكلام مجانب للحق، أما بالنسبة للأمر الأول، فلأنه تخصيص للعموم بدون أي دليل، بل الدليل يدل على النقيض من ذلك، حيث أفاد الحديث السابق: أن الجزية إنما تؤخذ ممن رضي ترك قتال المسلمين والبقاء على دينه، أما الذين اختاروا القتال والعدوان على المسلمين فلا ينفع معهم إلا الحرب، وأما الأمر الثاني: فلأن صحيفة المدينة كانت قبل نزول آية الجزية والأمر بقتال أهل الكتاب.

ويدعي فهمي هويدي أن الجزية استوردها المسلمون من الفرس والرومان، وأن التغيرات الدولية الطارئة تنفي الحاجة إلى عقد الذمة وفرض الجزية على غير المسلمين، ويسخر من الذين لا زالوا يطرحون الجزية مقوماً من مقومات العلاقة مع غير المسلمين، يقول في هذا: «ولا يزالون يطرحون فكرة إلزام غير المسلمين بدفع الجزية، وهي الصيغة التي كانت لها ملابساتها

---

(١) ابن قدامة، المغني ٨/٥٠٢.

(٢) العوا، الفقه الإسلامي في طريق التجديد، ص٧٤.

(٣) الغنوشي، راشد، الحريات العامة، ص٧٥.

في العصر الإسلامي الأول، إذ كانت شائعة عند الرومان والفرس، وكان غير المسلمين معفيين من الجهاد، لكنها لم تعد مطروحة في الفكر الإسلامي المعاصر»[1].

ويقول: «إنّ موضوع الجزية بحدِّ ذاته لم يعد وارداً في المجتمع الإسلامي الحديث، على اعتبار أن العلة الأساسية التي بني عليها الحكم الشرعي لم يعد لها وجود، باشتراك المجتمع في الدفاع عن الوطن الذي بات ينتمي إليه الجميع»[2].

ويتبنى القرضاوي الرأي نفسه، ويقرر: «أن الجزية إنما تؤخذ من أهل الذمة مقابل تركهم الدفاع عن الوطن، وأما الآن فتسقط عنهم لأن التجنيد إجباري يستوي فيه المسلم والكافر»[3].

لكن هذا التعليل لوجوب الجزية غير صحيح، فجاء الحكم المترتب عليه غير صحيح أيضاً، وقد علل العلماء وجوب الجزية بأنها بديلٌ عن القتل بسبب الكفر، وعلل علماء آخرون وجوب الجزية بأنها بديل عن حقن الدم وسكنى الدار[4].

ومما يؤكد أن وجوب الجزية ليس بديلاً عن الدفاع عن الوطن، أن الرسول ﷺ نهى عن الاستعانة بالمشركين في الحروب، فقد لحق رجل من المشركين يذكر منه جرأة ونخوة يوم بدر، فقال له النبي عليه الصلاة والسلام: «ارجع فلن أستعين بمشرك»[5].

ولأن الجهاد في سبيل الله عبادة لإعلاء كلمة الله فلا تصلح من مشرك، ولم يعرف تاريخ الإسلام وخاصة في عصر الفتوحات مشاركة الكفار للمسلمين

---

(١) هويدي، التدين المنقوص، ص٢١٩.

(٢) هويدي، مواطنون لا ذميون، ص١٤٤.

(٣) القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، ص٥٥.

(٤) ابن العربي، أحكام القرآن، ٢/ ٩٢٣ ـ ٩٢٤.

(٥) مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب كراهة الاستعانة في الغزو بكافر، رقم الحديث ٣٣٨٨.

في الدفاع عن ديار المسلمين، أو في الجيوش التي فتحت الأمصار، بل لم يقبل المسلمون استعمال أهل الذمة فيما هو أقل من الدفاع عن ديار الإسلام من مصالح المسلمين التي يخشى أن تنكشف أسرارها أمام الكفار كما مر معنا من إنكار عمر ﷺ على أبي موسى اتخاذ كاتب نصراني وعده ذلك نوعاً من الولاية[(١)].

ولقد دعى أصحاب التجديد العصراني إلى ترك استعمال مصطلح أهل الذمة، وفي ذلك يقول الغنوشي: «وليس مصطلح أهل الذمة نفسه لازم الاستعمال في الفكر السياسي، طالما تحقق الاندماج بين المواطنين على أساس المواطنة أي: المساواة: حقوقاً وواجبات»[(٢)].

ويضيف قائلاً: «انتهى زيدان والعوا إلى أن ما تحقق في مجتمعاتنا من اندماج بين المواطنين على اختلاف ديانتهم وقيام الدولة على أساس المواطنة، ينفي استمرار الحاجة إلى مفهوم أهل الذمة وحتى إلى المصطلح ذاته... فالأصل هو المساواة بين المواطنين»[(٣)].

ولا أدري إن كان ما تحقق من اندماج بين المواطنين، ينفي استمرار الحاجة إلى استخدام مصطلح مؤمن وكافر، وتصنيفهم على أساس عقيدتهم لأن الأصل هي رابطة الوطن، ولا حاجة لإثارة النعرات الطائفية؟؟

ويرى كل من البوطي والقرضاوي إمكانية تغيير كلمة الجزية، مع أنها وردت في القرآن والسنة، يقول البوطي متسائلاً: «هل نحن متعبدون بكلمة الجزية هذه؟ والجواب: ليس ثمة ما يمنع من تسمية مدلول الجزية بأي اسم آخر كالإتاوة والضريبة والرسوم أو حتى الصدقة»، ويستدل بقصة نصارى بني تغلب مع عمر بن الخطاب ﷺ[(٤)].

ويقول القرضاوي: «لئن كان بعض النّاس يأنف من إطلاق هذا الاسم

---

(١) ص٥١٥.

(٢) الغنوشي، الحريات العامة، ص٤٦.

(٣) المرجع نفسه، ص٤٧.

(٤) البوطي، الجهاد في الإسلام، ص١٣٥.

فليسموه ما يشاؤون، فإنّ نصارى بني تغلب من العرب، طلبوا من عمر أن يدفعوا مثل المسلمين صدقة مضاعفة ولا يدفعوا هذه الجزية، وقبل منهم عمر، وعقد معهم صلحاً على ذلك، وقال في هذا الشأن: هؤلاء القوم حمقى، رضوا بالمعنى وأبوا الاسم»[1].

ولا شك أنّ هذا الاختيار غير صحيح، لأنه يقودنا إلى تغيير المصطلحات الشرعية، ولذلك عدّ ابن قدامة ما جرى بين عمر ﷺ وبني تغلب صلحاً خاصّاً لا يقاس عليه إلا من كان فيهم المعنى الذي وجد في بني تغلب، حيث كانوا ذوي قوة وشوكة، لحقوا بالروم وخيف منهم الضرر إن لم يصالحوا، فمن كان مثل بني تغلب وخاف الإمام ضررهم، جاز أن يصالحهم على أداء الجزية باسم آخر شرط أن يكون المأخوذ منهم، بقدر ما يجب عليهم من الجزية أو زيادة[2].

○ ٤ ـ ادّعاؤهم أنّ الجهاد في الإسلام جهاد دفاعي فقط:

من المعلوم ضرورة أنَّ الله أرسل نبيه محمد ﷺ للبشرية كافّة، قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا﴾ [سبأ: ٢٨]، وجعله رحمة للعالمين، فقال سبحانه: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ ١٠٧﴾ [الأنبياء: ١٠٧]، وحتى لا تبقى عالمية الإسلام وشموليته من الأمور النظرية فقط، شرع الإسلام لتحقيق تلك العالمية ووضعها موضع التنفيذ الجهاد في سبيل الله، وحض عليه وجعله ذروة سنام الإسلام ورفع من مكانة أهله وبوأ الشهداء منزلة لا تعدلها منزلة سائر القربات، وقد تدرجت مشروعية الجهاد في الإسلام من التحريم في المرحلة المكية، إلى الإذن به بعد الهجرة إلى المدينة، ثم الاقتصار على قتال المعتدين فقط، واستقر أخيراً على وجوب قتال المشركين كافة[3]، قال تعالى: ﴿وَقَٰتِلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ كَآفَّةٗ كَمَا يُقَٰتِلُونَكُمۡ كَآفَّةٗۚ﴾ [التوبة: ٣٦]، وقال: ﴿وَقَٰتِلُوهُمۡ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتۡنَةٞ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِۚ﴾ [الأنفال:

---

(١) القرضاوي، أولويّات الحركة الإسلامية، ص١٦٢.

(٢) ابن قدامة، المغني ٨/ ٥٢٢.

(٣) ابن قيم الجوزية، زاد المعاد ٣/ ٧١.

٣٩]، وقال: ﴿قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ﴾ [التوبة: ٢٨]، وقال عليه الصلاة والسلام: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله محمد رسول الله، ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة فإن فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله»[١]. وقال أيضاً: «بعثت بالسيف بين يدي الساعة»[٢].

فهذه النصوص وغيرها كثير تعلن الحرب على أعداء هذا الدين، وتطالب المسلمين بالبدء به والمبادرة إليه بعد أن يعرض على الكفار الدخول في الإسلام أو قبول الجزية فيأبوا إلا الحرب، وترشد إلى أن الغاية الأهم من الجهاد في الإسلام نشر الدعوة الإسلامية وإبلاغها للعالمين، وتوفير الحماية والحرية لكل النّاس، لكي يختاروا الإسلام دون خوف من حاكم أو نظام أو دولة، حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كلّه لله، فليس في إعلان الجهاد في الإسلام، ما يتنافى مع قوله تعالى: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، لأن الإسلام يريد أن يزيل الفتنة عن الناس والتخويف والإرهاب، ثم يختارون ما شاؤوا من الدخول في الإسلام طوعاً ودون إكراه، أو البقاء على عقائدهم وأديانهم.

فالجهاد في الإسلام أمر آخر لا علاقة له بحروب الناس اليوم ولا بواعثها، من الدفاع عن بقعة من التراب، أو حماية مصالح دنيوية، بل هو أعظم من ذلك بكثير، إذ هو ثورة عارمة لتحرير البشرية من العبودية لغير الله وإعلان ألوهية الله وحده سبحانه وربوبيته للعالمين[٣].

والمتأمل لهديه ﷺ، والدارس لسنته وسنة صحابته الكرام والتابعين لهم بإحسان، لا يخالجه أدنى شك أن الجهاد في الإسلام هو حرب على الكفر والكفار والشرك والمشركين بشتى أنواع الجهاد الهجومي والدفاعي والوقائي، فقد جهّز رسول الله ﷺ في المدينة عشرات السرايا والبعوث، وقاد العديد من

---

(١) البخاري، كتاب الإيمان، باب فإن تابوا وأقاموا الصلاة، رقم الحديث ٢٤.

(٢) أحمد، رقم الحديث ٥٤٠٩.

(٣) قطب، سيد، معالم في الطريق، ص٦٦ ـ ٦٧.

الغزوات، ووجّه الجيوش إلى أرجاء الجزيرة العربية، سواء في ذلك من قاتل النبي ﷺ أو بدرت منه محاولة القتال، ومن لم يبادر النبي ﷺ بأي عدوان، وقد تابع الخلفاء الراشدون مسيرة نبيهم ﷺ وانساحت جيوشهم شرقاً وغرباً وشمالاً وجنوباً، يدعون الناس إلى إحدى ثلاث خصال: إما الإسلام، وإما الجزية، وإلا فالحرب، وشواهد التاريخ في هذا أكثر من أن تحصى.

إلا أن المهزومين من أبناء الإسلام أمام الحضارة الغربية، وافتراءات المستشرقين الحاقدة، أرادوا أن يدفعوا عن الإسلام تهمة الانتشار بالسيف، والرغبة التوسعية فيه، فزعموا أن الإسلام دين مسالم، وأن الحرب في الإسلام هي حرب دفاعية فقط، لردّ عدوان المعتدين على أرض المسلمين وأرواحهم، وأن المسلمين لا يقاتلون إلا من قاتلهم، ولعل أول من تبنّى هذا الزعم من العصرانيين هو سيد خان[1]، ثم تلقفه السائرون على خطاه في التجديد العصري، وتقريب الإسلام من المفاهيم الغربية، وعلى رأس هؤلاء تيار المدرسة الإصلاحية بزعامة الأفغاني ومحمد عبده[2]، وشاعت في كتابات المفكرين الإسلاميين الدعوة إلى نبذ العنف، وأن يحلّ التعايش السلمي محل الحروب بين الدول والشعوب وقذفوا حاملي لواء الجهاد ضد الكفار بأقذع الألفاظ، يقول محمد الغزالي: «وما نلوم المبشرين والمستشرقين فيما اختلقوا من إفك، وإنما نلوم نفراً من الناس، لبس أزياء العلماء **وهم سوقة**، وانطلق في عصبية طائشة يزعم أن الإسلام يمهد لحرب الهجوم وينشر دعوته بالسيف»[3]. ويرد الغزالي حديث: «بعثت بالسيف بين يدي السَّاعة»[4] ويقول: «ولم تبدأ سياسة العصا الغليظة إلا بعد أن أوجعت عصا الأعداء جلود المؤمنين وكسَّرت عظامهم»[5].

ويدافع الشيخ وهبة الزحيلي عن قضية الجهاد في الإسلام بروح مهزومة

---

(١) سعيد، بسطامي، مفهوم تجديد الدين، ص١٣٠.

(٢) الناصر، محمد حامد، العصرانيون، ص٣١٨.

(٣) الغزالي، الدعوة تستقبل قرنها الخامس عشر، ص١٨.

(٤) تقدم تخريجه، ص٥٣٣.

(٥) الغزالي، مائة سؤال عن الإسلام ٢/١٠٨.

فيقول: «الإسلام ليس كما يزعم كاتبون غربيون آخرون، عنيفاً ولا متعطشاً للدماء، وليس من أهدافه أن يفرض نفسه على الناس فرضاً حتى يكون هو الديانة الوحيدة، إذ كل ذلك محاولة فاشلة، ومقاومة لسنّة الوجود، ومعاندة للإرادة الإلهية»[1].

لا أدري كيف يفسر الزحيلي قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُشْرِكُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [التوبة: ٣٣]، وما الوسيلة إلى ذلك يا ترى؟ وكيف يريدنا أن نفهم قوله عليه الصلاة والسلام: «ليبلغن هذا الأمر ما بلغ الليل والنهار، ولا يترك الله بيت مدر ولا وبر إلا أدخله الله هذا الدين، بعز عزيز أو بذل ذليل عزاً يعزُّ الله به الإسلام وذلاً يذل به الكفر»[2].

وينتهي الزحيلي إلى أن الجهاد ما شرع إلا لردّ العدوان، وأن المسلمين ما قاتلوا إلا من قاتلهم وأظهر لهم العداء. يقول: «وبذلك يظهر لدينا أن الباعث على القتال في الإسلام هو دفع العدوان، وإرساء قواعد الحرية الدينية لشعوب الأرض بحيث يمكنهم النظر في الإسلام... وعلى هذا النهج سار المسلمون، فما كانوا يفاجئون قوماً بحرب إلا بعد أن يظهر فيهم روح العداء ومعارضة الدعوة والوقوف في وجهها والتحقير من شأنها»[3].

ويرى البوطي رأي الزحيلي نفسه، ويذهب إلى أن مصدر مشروعية الجهاد القتالي في الشريعة هو دفع المعتدين وردُّ غائلتهم والقضاء على الأخطار الوافدة من قبلهم[4].

ويرجح كون الموجب للقتال هو الحرابة وليس الكفر، ويرى أن الحرابة تتحقق بظهور قصد العدوان، ولو لم يقع العدوان نفسه، وذلك ليتمكن من

---

(١) الزحيلي، آثار الحرب في الفقه الإسلامي، ص٦٥.

(٢) أحمد، رقم الحديث ١٦٤٤، والحديث صحيح، كما في سلسلة الأحاديث الصحيحة برقم ٣.

(٣) الزحيلي، آثار الحرب في الفقه الإسلامي، ص٩٠ ـ ٩١.

(٤) البوطي، الجهاد في الإسلام، ص٩٣.

توجيه ما وقع من غزو الرسول ﷺ لليهود في خيبر، وللروم في مؤتة، واعتبر أن ما وقع من الرسول ﷺ في غزوة بني المصطلق وتبوك كان من قبيل مسابقة كيد المشركين ومن معهم كي يفوت عليهم الفرصة[1].

ويفسر حديث: «أمرت أن أقاتل النّاس... بأن المراد: «أمرت أن أصدَّ أي عدوان على دعوتي الناس إلى الإيمان بوحدانية الله، ولو لم يتحقق صدُّ العدوان على هذه الدعوة إلا بقتال المعادين والمعتدين فذلك واجب أمرني الله به ولا محيص عنه»[2].

ويذهب فتحي عثمان إلى الرأي نفسه ويقول: «إن الحروب ليست هي القاعدة، وإنما هي استثناء من القاعدة، وإنها لا يخلقها الإسلام ولكن يخلقها أعداؤه بعدوانهم المسلح على دعوته السلمية، وإنها ضرورة تقدَّر بقدر أسبابها، وعقوبة تزول بزوال الجريمة التي استوجبتها، وبالجملة فهي محدودة بحدود الدفاع المشروع لا تستقدم عنه خطوة ولا تستأخر خطوة: ﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ ١٩٠﴾ [البقرة: ١٩٠]»[3].

ويأسف لوجود خلفاء وفقهاء وقادة كانوا يحبون أن يفتحوا الدنيا كلها في سبيل الله، ويعد هؤلاء شواذّ في تاريخ الإسلام فيقول: «وينبغي أن أكون منصفاً... فأقول: إن التاريخ الإسلامي لم يخل من فقيه يرى الحرب قاعدة، ومن حاكم تلمح خلال حديثه النغمة التوسعية الإمبريالية، مثل القول المنقول عن الرشيد في مناجاة سحابة: «سيري كيف شئت، فحيثما أمطرت فسيجيء إليَّ خراجك». ولم يخل كذلك من قائد يتوق أن يركض خيله إلى كل أرض في سبيل الله»[4].

وينتصر الكاتب فهمي هويدي للقول بأن الحرب في الإسلام حرب دفاعية فقط انتصاراً شديداً، ويبدئ فيه ويعيد، ويؤول النصوص الآمرة بالجهاد تأويلاً

---

(١) المرجع نفسه، ص١٠٧ ـ ١٠٨.   (٢) المرجع نفسه، ص٥٩.

(٣) عثمان، فتحي، الفكر الإسلامي والتطور، ص٢٠٩.

(٤) المرجع نفسه، ص٢٣١.

يتناسب مع ذلك القول، فها هو يقول: «خلق الله الناس شعوباً وقبائل ليتعارفوا، لا ليتناكروا ويتنابذوا كما يتوهم البعض، والاستثناء الوحيد الذي يردُّ على هذه القاعدة، هو أن يقع على المسلمين ظلم أو عدوان من جانب الآخرين»[1].

ويرى أن قوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ ۝١٩٠﴾ [البقرة: ١٩٠]، خاص بجماعة من أهل الكتاب لهم مواصفات معينة وليست عامة في كل كافر[2].

ويؤول حديث: أمرت أن أقاتل الناس بأن المعني بالناس ليس كل البشر وأنما جماعة من البشر[3]. ويشكك في صحة حديث بعثت بالسيف بين يدي الساعة، ويرى أنه إن صح فالواجب فهمه على أن سيف الإسلام حاضر للقتال في سبيل الله كلما دعي إلى ذلك[4].

ويقول الترابي: «لكن القول بأن القتال حكم ماض، فهذا تجاوزه الفكر الإسلامي الحديث في الواقع الحديث، ولا أقول إن الحكم قد تغير ولكن أقول إن الواقع جديد، هذا الحكم عندما ساد كان في واقع معين وكان العالم كله قائماً على علاقات العدوان لا يعرف المسالمة ولا الموادعة بين الدول، كانت إمبراطوريات إما أن تعدو عليها أو تعدو عليك، ولذلك كان الأمر قتالاً في قتال أو دفاعاً في دفاع إن شئت»[5]. والكلام هذا ليس غريباً على الترابي لأنه يتسق مع نظريته التطويرية التجديدية للدين.

ويمضي الكاتب شوقي أبو خليل على الدرب نفسه ويقول: «إن القتال لم يشرع في الإسلام إلا دفاعاً عن النفس، وما إلى ذلك من العرض والمال، عندما يصادر رأي الآخر، ويمنع من حق الكلمة والعقيدة»[6].

إن هذا الكلام يعني أن الإسلام لا شأن له بمجتمعات تؤمن لأتباعها

---

(١) هويدي، مواطنون لا ذميون، ص٨٩.
(٢) هويدي، مواطنون لا ذميون، ص١٢٨.
(٣) المرجع نفسه، ص٢٦١.
(٤) المرجع نفسه، ص٢٦١.
(٥) إبراهيم، عبد الفتاح، حسن الترابي وفساد نظرية تطوير الدين، ص٣١.
(٦) أبو خليل، شوقي، التسامح في الإسلام، ص٥٤.

حرية الفكر والمعتقد كالمجتمعات الغربية اليوم، وليس من أهدافه أن يتسلم مقاليد الحكم ليقيم شرع الله ويكون الدين كله لله.

الحقيقة كما قال سعيد القحطاني واصفاً رأي القائلين بالقتال الدفاعي: «إن هذه مهزلة سخيفة لم تحدث إلا في القرون المتأخرة، حين صارت الغلبة للكفر وأربابه، واندحر المسلمون من مقام القيادة والجهاد إلى مقام الاستخزاء والضعف والدفاع والتبعية العمياء»[1].

والغريب أن يدرك الغربيون دلالات النصوص الشرعية على أن الحرب في الإسلام ليست دفاعية فقط ويخفى ذلك على كثير من المسلمين.

فقد نقل فتحي عثمان عن المدير السابق لدار الآثار العربية «فييت» قوله: «إن فكرة الشيخ محمد عبده في قصر الحروب الإسلامية على الدفاع، فكرة عصرية تمثل تطوراً حقيقياً في وجهة نظر المسلمين، فإن النصوص تدل على عكس هذه النظرية»[2]. حقاً إنه أمر مؤسف.

○ ٥ ـ تجويزهم الخروج على الإمام ولو لم يظهر منه كفر:

من عقائد أهل السنَّة والجماعة الثابتة بالنصوص المتواترة من القرآن والسنّة وجوب طاعة أولي الأمر المسلمين، والجهاد معهم والصلاة خلفهم وحرمة الخروج عليهم أو نزع اليد من طاعتهم، ولو ظهرت منهم بعض المفاسد والمظالم والفسوق ما لم يظهر منهم كفر بواح.

يقول الإمام الطحاوي رحمه الله: «ولا نرى الخروج على أئمتنا وولاة أمورنا، وإن جاروا، ولا ندعوا عليهم، ولا ننزع يداً من طاعتهم، ونرى طاعتهم من طاعة الله عز وجل فريضة، ما لم يأمروا بمعصية، وندعو لهم بالصلاح والعافية»[3].

وقد دل على ذلك نصوص كثيرة منها: قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩]. وقوله ﷺ: «على المرء

---

(١) القحطاني، سعيد، الولاء والبراء في الإسلام، ص٢١٧.

(٢) عثمان، فتحي، الفكر الإسلامي والتطور، ص٢٠٩.

(٣) الطحاوي، العقيدة الطحاوية، ص٤٢٨.

المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره، إلا أن يؤمر بمعصية فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة»[1]. وقوله ﷺ: «من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر، فإنه من فارق الجماعة شبراً فمات، فميتته جاهلية»[2]، وقوله: «وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم وتلعنونهم ويلعنونكم، فقلنا: يا رسول الله، أفلا ننابذهم بالسيف عند ذلك؟ قال: لا، ما أقاموا فيكم الصلاة»[3].

ومقصد الإسلام من عدم تجويز الخروج على الحكام ما داموا مسلمين واضح جلي، لأن في الخروج عليهم من المفاسد والفتن أضعاف ما يحصل من جورهم ومفاسدهم، ولأن الله ما سلطهم علينا إلا لفساد أعمالنا والجزاء من جنس العمل[4].

لكن الذين يمّموا وجوههم شطر الديمقراطية الغربية من أبناء هذه الأمة والذين يرون في النظام السياسي الغربي من الكمال والصلاح ما ليس في النظام السياسي الإسلامي، لم ترقهم تلك النصوص، ولم يقنعوا بما تواطأ عليه أهل السنّة والجماعة من وجوب الصبر على الأئمة المسلمين وعدم جواز الخروج عليهم إلا بظهور الكفر البواح منهم، فأعلنوا أن هذه المسألة ليست من قطعيّات الدين، وأنه يتطلب من الفقه المعاصر أن يجتهد فيها اجتهاداً آخر.

يقول الغنُّوشي: «أما كون الأمة بعد مبايعة الإمام لا تستطيع عزله إلا بكفر أو فسق أو عجز، فليس من قطعيات الدين، وإن التقى حوله معظم فقهاء السياسة الشرعية، ولكنه يبقى سياسة مفتوحة لأكثر من اجتهاد»[5].

ويقول محمد سليم العوّا: «ليس لهذه النصوص الفقهية والكلامية ـ يقصد

---

(١) البخاري، كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام، رقم الحديث ٦٦١١، ومسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء، رقم الحديث ٣٤٢٣.

(٢) البخاري، كتاب الفتن، باب قول النبي ﷺ: «سترون بعدي أموراً تنكرونها»، رقم الحديث ٦٥٣١، ومسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين، رقم الحديث ٣٤٣٨.

(٣) مسلم، كتاب الإمارة، باب خيار الأئمة وشرارهم، رقم ٣٤٤٧.

(٤) الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، ص٤٣٠.

(٥) الغنوشي، الحريات العامة، ص١٧٠.

نصوص تحريم الخروج على الإمام وعزله ـ سند صحيح من الكتاب أو السنة»[1].

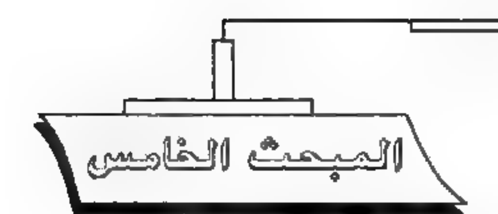
وليس غريباً أن يقول العوّا مثل هذا الكلام متجاهلاً أنها نصوص متواترة، وأن ما دلت عليه عقيدة من عقائد أهل السنّة والجماعة، لأنه أعلن أن: «الديمقراطية في هذا العصر هي الوسيلة المثلى لتولية الحكام وعزلهم، ولم يعرف البشر حتى اليوم نظاماً أفضل من نظام الانتخاب الحرّ المباشر الذي يصوِّت فيه الجمهور بحرية حقيقية، يشهدها الكافّة لمن يشاء الناس أن يتولى أمرهم»[2].

ويوافق الشيخ محمد الغزالي تيار المدرسة العقلية الحديثة على ضرورة الخروج على السلطان إذا عصى أو جار، فقد علَّق على قول الصنعاني في سبل السلام: «علماء الحديث كالمجمعين على استثناء السلطان، للآثار الواردة بالصبر على جوره»، علق الغزالي: «أرأيت إلى أين يتجه الشارع وإلى أين يتجه الشارح، لست أشك أن هذه الشروح دفعت إليها الرهبة الجبانة، وأن إرسالها على هذا النحو خدم الملوك الجورة والسلاطين المستبدين»[3].

ويقرر الدكتور محمد عمارة الرأي نفسه، ويرى أن رأي أهل السنة في الصبر على جور السلاطين رأي شاذّ طارئ وغريب عن جمهور الأمة، وبسببه حدث الاستبداد والتسلط والغلبة من قبل سلاطين الجور الذين طبعوا التاريخ بكل ما هو غريب عن الشورى ومناقض للعدل والاختيار، ويرى أن النصوص الآمرة بالصبر نصوص آحاد تخالف روح الشريعة وتناقض أصولها ومبادئها[4].

❀ ❀ ❀

(١) العوّا، الفقه الإسلامي في طريق التجديد، ص٥٣.
(٢) العوّا، الفقه الإسلامي في طريق التجديد، ص٥١.
(٣) الغزالي، مستقبل الصحوة الإسلامية، ص٦٢.
(٤) عمارة، محمد عمارة، الإسلام والثورة، ص٢٧٣.



انحرافات العصرانيين في قضايا المرأة

من أهم ما عمل الاستعمار الغربي على إفساده، وتغريبه في ديار المسلمين هو موقف الإسلام من قضايا المرأة، باسم تحرير المرأة، وحقوق المرأة، وما إلى ذلك من عناوين وشعارات خدَّاعة، وقد بدأ العمل على قضية إفساد المرأة بإرسال محمد علي باشا بعثة إلى أوروبا لتعلم الطب والعلوم الحديثة، وأرسل مشرفاً على البعثة هو رفاعة الطهطاوي الذي بهره المجتمع الأوروبي وخاصة موضوع الاختلاط بين الرجال والنساء، فبدأ رفاعة عملية التبشير بتلك القضية والدعوة إليها في كتابه: «**المرشد الأمين للبنات والبنين**»، ثم تابع مسيرته وأصدر كتاب: «**تخليص الإبريز في تلخيص باريز**»، وأظهر نفوره من تعدد الزوجات.

ثم اضطلع بالمهمة قاسم أمين وأصدر كتابيه «**تحرير المرأة**»، و«**المرأة الجديدة**» ودعا في الأخير إلى تخلص المسلمين من عاداتهم، ومتابعة عادات الغربيين، وصرَّح أن الحجاب عادة لا يليق استعمالها في عصرنا.

هذا وقد شملت الدعوة لتحرير المرأة أربع شعب هي: الحجاب، واشتغال المرأة بالسياسة العامة، وتعدد الزوجات، والطلاق، وقد ادعى قاسم أمين أن الإسلام في كل منها مطابق لما عند الغربيين[(1)].

ثم تابع العصرانيون مسيرة الهدم في مختلف شؤون المرأة، وهذا ما سنعرض للحديث عنه في النقاط التالية:

○ ١ ـ موقف العصرانيين من حجاب المرأة:

مع أن الحجاب الشرعي قد ثبت وجوبه على المرأة بآيات بينات من

---

(١) طعيمة، صابر، أخطار الغزو الفكري على العالم الإسلامي، ص٦٠ ـ ٦١، وحسين، محمد، الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر ١/ ٢٩٣ ـ ٢٩٤.

كتاب الله تعالى وأحاديث نبوية كثيرة، وجرى عليه عمل المسلمين سلفاً وخلفاً وحتى عصرنا هذا، إلا أن بعض دعاة التجديد العصراني، واستجابة لضغوط الحضارة الغربية التي تميزت بتعرية المرأة والمتاجرة بجسدها بحجة الحرية والانطلاق، أخذوا يشككون في شرعية الحجاب، ويزعمون أنه ليس عبادة يلزم بها الإسلام النساء، وإنما هو عادة عرضت للمسلمين من مخالطة بعض الأمم، فاستحسنوها وأخذوا بها، وألبسوها لباس الدين، كسائر العادات الضارة التي تمكنت في الناس باسم الدين والدين منها براء[1].

لكن لا أدري عن أي دين يتحدثون، وإلا فإن الإسلام بمصدريه الأساسيين الكتاب والسنّة حوى على العديد من النصوص التفصيلية المحددة لمواصفات الحجاب المفروض على المرأة، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ﴾ [النور: ٣١]، وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ قُل لِّأَزْوَٰجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَآءِ ٱلْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ﴾ [الأحزاب: ٥٩].

وقوله عليه الصلاة والسلام حين رأى أسماء وعليها ثياب رقاق: «يا أسماء إن المرأة إذا بلغت المحيض لم يحل أن يرى منها إلا هذا وهذا وأشار إلى وجهه وكفيه»[2]، وقوله عليه الصلاة والسلام: «المرأة عورة»[3]، إلى غير ذلك من نصوص أوجبت على المرأة ستر بدنها، وإخفاء زينتها.

وقد حاول بعض العصرانيين ردّ الحجاب بدعوى أن مشروعيته كانت لعلّة هي أن تتميز الحرة عن الأمة، حتى لا تتعرض الحرة للإيذاء، وقد زالت تلك العلة بزوال الرق في العصر الحاضر فيزول وجوب الحجاب، يقول حسين أحمد أمين: «كان النساء يلقين من المتسكعين من شبان المدينة كل مضايقة وعبث كلما خرجن وحدهن إلى الخلاء، فنزلت الآية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ قُل لِّأَزْوَٰجِكَ

---

(١) حسين، محمد، الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر ١/ ٢٩٤.

(٢) أبو داود، كتاب اللباس، باب فيما تبدي المرأة من زينتها، رقم الحديث ٣٥٨٠، وقد حسّنه الألباني في إرواء الغليل برقم ١٧٩٥.

(٣) الترمذي، كتاب الرضاع، باب ما جاء في كراهية الدخول على المغيبات، رقم الحديث ١٠٩٣، وإسناده صحيح، كما في إرواء الغليل برقم ٢٧٣.

﴿وَبَنَاتِكَ وَنِسَآءِ ٱلْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ﴾ [الأحزاب: ٥٩]. وذلك حتى يميز الشبان بين المحصنات وغير المحصنات»[١]، ويردد هذا الادّعاء الكاتب بشير العوف[٢]، وفؤاد زكريا[٣].

والردُّ على هؤلاء أن النصوص عامة في الحرائر والإماء، لأن كلمة المؤمنات ونساء المؤمنين، والمرأة، تشمل الجميع، وتخصيصها بالحرائر دون الإماء تخصيص بدون مخصص وتحكُّم خالٍ عن أي حجة.

يقول أبو حيَّان الأندلسي: «والظاهر أن قوله: ﴿وَنِسَآءِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾، يشمل الحرائر والإماء، والفتنة بالإماء أكثر لكثرة تصرفهنّ، بخلاف الحرائر فيحتاج إخراجهن من عموم النّساء إلى دليل واضح»[٤].

وما ذكر في سبب نزول الآية ضعيف جداً، خاصّة وأنَّ مفاده إطلاق الفساق على الإماء وإباحة أعراض الإماء لهن، لذا قال ابن حزم: «وقد ذهب من وهل في قوله تعالى: ﴿يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ﴾، إلى أنّه إنما أمر الله تعالى بذلك، لأن الفساق كانوا يتعرضون للنساء للفسق، فأمر الحرائر بأن يلبسن الجلابيب ليعرف الفساق أنهن حرائر فلا يتعرضوهن، ونحن نبرأ من هذا التفسير الفاسد، الذي هو إمّا زلة عالم، أو وهلة فاضل، أو افتراء كاتب فاسق، لأنه فيه أنّ الله تعالى أطلق الفسّاق على أعراض المسلمين، وهذه مصيبة الأبد، وما اختلف اثنان من أهل الإسلام في أن تحريم الزنى بالحرة كتحريمه بالأمة»[٥].

○ ٢ ـ موقف العصرانيين من الاختلاط بين الرجال والنساء الأجانب:

شرع الإسلام بشأن العلاقة بين الرجال والنساء جملة من الأحكام والآداب بغية الحفاظ على طهارة المجتمع الإسلامي، وإبعاده عن الرذائل

---

(١) أمين، حسين أحمد، دليل المسلم الحزين، ص١٣٢.
(٢) العوف، بشير، تعاليم الإسلام بين الميسرين والمعسرين، ١/ ١١١.
(٣) زكريا، فؤاد، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، ص٢٤.
(٤) الأندلس، أبو حيّان، البحر المحيط ٧/ ٢٥٠.
(٥) ابن حزم، المحلّى ٣/ ٢١٨ ـ ٢١٩.

والفواحش، وحصَّن الأعراض بمجموعة من الاحتياطات والإجراءات الاحترازية، وسدّ كل المداخل التي يمكن أن تؤدي إلى الفساد والريبة، فأمر بغض البصر وحرَّم الخلوة بالأجنبية ومصافحتها وأمر بستر العورات وحرم على النساء التبرج والسفور والخضوع بالقول والخروج متعطرات والضرب بالأرجل وغير ذلك مما فيه إثارة الرجال، وإشعال نار الفتنة وتحريك الغرائز.

وجملة هذه الأحكام كافية لبيان أنَّ مقصد الشارع منها إبعاد دواعي الفتنة كلها عن مجتمع المسلمين، وحيث إنَّ اختلاط الرجال بالنساء من دواعي انحراف الجنسين، وسبب لإذكاء الغرائز والشهوات وشيوع الرذائل والفواحش فيكون محرماً، حتى لو لم يرد بشأن الاختلاط نصوص خاصة، كيف وهناك أكثر من نصٍّ بهذا الشأن منها:

١ ـ ما أخرجه أبو داود عن أبي سعيد الأنصاري عن أبيه أنّه سمع رسول الله ﷺ يقول وهو خارج من المسجد، فاختلط الرجال مع النساء في الطريق، فقال رسول الله ﷺ: «استأخرن، فإنَّه ليس لكنَّ أن تحققن الطريق، عليكنَّ بحافات الطريق، فكانت المرأة تلتصق بالجدار حتى إن ثوبها ليعلق بالجدار من لصوقها به»[1].

٢ ـ ما أخرجه البخاري في صحيحه عن أم سلمة رضي الله عنها أنها قالت: كان رسول الله ﷺ إذا سلّم ـ أي من الصلاة ـ قام النساء حينما يقضي تسليمه، وهو يمكث في مقاله يسيراً قبل أن يقوم، قالت: «نرى والله أعلم أنّ ذلك لكي ينصرف النساء قبل أن يدركهن الرجال»[2].

٣ ـ يقول الحافظ ابن حجر في شرحه لحديث موعظة النبي ﷺ للنساء يوم العيد قوله: «ثم أتى النساء» يشعر بأن النساء كن على حدة من الرجال غير مختلطات بهم[3]، وقال النووي: «فيه أن النساء إذا حضرن صلاة

---

(١) أبو داود، كتاب الأدب، باب في مشي النساء مع الرجال في الطريق، رقم الحديث ٤٥٨٨، والحديث صحيح، كما في السلسلة الصحيحة ٢/ ٥٣٧.

(٢) البخاري، كتاب الأذان، باب التسليم، رقم الحديث ٧٩٣.

(٣) ابن حجر، فتح الباري ٢/ ٤٦٦.

الرجال ومجامعهم يكنَّ بمعزلٍ عنهم، خوفاً من فتنة أو نظرةٍ أو فكرة ونحوه»[1].

ويقول ابن حجر أيضاً في شرح الحديث المذكور: «فيه أن الأدب في مخاطبة النساء في الموعظة أو الحكم أن لا يحضر من الرجال إلا من تدعو إليه الحاجة»[2].

لكن كل ما تقدم لم يقنع دعاة التجديد العصراني، وراحوا يتابعون المستعمر الغربي، ويشجعون النساء على الخروج من بيوتهن، ومزاحمة الرجال حتى في الأعمال التي لا تتفق مع فطرتهن واستعدادهن الجسمي، ويباركون الاختلاط وينتحلون له فوائد وفضائل، فهذا فتحي عثمان يدعو إلى ما يسميه الاختلاط المأمون ويقول: ليس معنى الغضّ من البصر إقفال الجفون وعمى العيون، وإنما هو غضٌّ من البصر خفيف، فيه لباقة ولياقة ووقاية من التهجم الوقح المسعور!!

والمجتمع الذي يلتقي فيه الرجال بالنساء في ظروف طبيعية هادئة محكمة مجتمع لن يغدو فيه مثل هذا اللقاء قارعة تثير الأعصاب وتطلق الوقود على البارود... سيألف الرجال رؤية المرأة ومحادثة المرأة، في إطار من الدين والخلق تقيم معالمه تربية الأسرة وعرف الجماعة ورعاية الدولة، وستألف المرأة بدورها وتتجمع لدى الجنسين خبرات وحصانات وتجارب، تعين على إحسان الاختيار عند الزواج وإحسان المعاشرة بعد الزواج»[3].

وينفي فتحي عثمان أن يكون منع الاختلاط ومنع النساء من الخروج خارج البيت، ولبس الحجاب من الدين ويقول: «قد يرى فردٌ أن يتنازل عن حقٍ أباحه الدين له، ويتراضى مع زوجه على عدم الاختلاط أو عدم الخروج أو وضع الحجاب، فليختر ما يريحه، ولكن ليعلم أن هذا ليس حكم الله الذي يلزم كل مسلم ومسلمة»[4].

---

(١) النووي، شرح النووي على صحيح مسلم ٢/ ٥٣٥.

(٢) ابن حجر، فتح الباري ٢/ ٤٦٦.

(٣) عثمان، فتحي، الفكر الإسلامي والتطور، ص١٧٣ ـ ١٧٤.

(٤) المرجع نفسه، ص١٨٨ ـ ١٨٩.

ويرى أن قرار المرأة في بيتها حكم خاص بنساء النبي ﷺ، ولا يلزم سائر المسلمات فيقول: «قالوا: إن المرأة قد أمرت بالاستقرار في البيت، وأحسب أن قوله تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾ [الأحزاب: ٣٣]، وارد في سياق آيات وجه الخطاب فيها لنساء النبي ﷺ خاصة»[١].

وما حسبه فتحي عثمان من تخصيص زوجات الرسول ﷺ بالقرار في البيوت دون سائر النساء، غير صحيح، لأن نساء الرسول ﷺ قدوة المسلمات ومثلهن الأعلى، فإذا كان القرار في البيوت هو الأدعى لإذهاب الرجس عن بيت النبي ﷺ وعن نسائه الطاهرات فغيرهن، وهن أبعد عن العصمة، أحوج إلى الأخذ به والتزامه، ولذلك نجد كثيراً من النصوص ترغب النساء والمؤمنات كلهن بالقرار في البيوت، ولا تخصُّ نساء النبي ﷺ وحدهن، من ذلك قوله عليه الصلاة والسلام: «صلاة المرأة في بيتها أفضل من صلاتها في حجرتها، وصلاتها في مخدعها أفضل من الصلاة في بيتها»[٢]. وقوله: «لا تمنعوا إماء الله مساجد الله وبيوتهن خير لهن»[٣].

فإذا كان خروج المرأة للعبادة في المساجد غير محبب شرعاً فكيف بخروجها لغير ذلك، ولذلك نص رسول الله ﷺ على أن خروج المرأة من البيت محدود بحدود الحاجة فقال: «إن الله أذن لكنّ أن تخرجن لحاجة»[٤].

ويأسف الشيخ القرضاوي لانتشار ظاهرة الفصل بين الرجال والنساء في مجتمعات المسلمين، ويعد ذلك من التشدد، ويقول: «لكني في الثمانينات حضرت عدداً من المؤتمرات في أمريكا وأوروبا فوجدت فصلاً تاماً بين الجنسين.. وقد أنكرت هذا في أكثر من مؤتمر حضرته»[٥].

---

(١) عثمان، فتحي، الفكر الإسلامي والتطور، ص١٨٤.

(٢) أبو داود، كتاب الصلاة، باب التشديد في ذلك، رقم الحديث ٤٨٣.

(٣) أبو داود، كتاب الصلاة، باب ما جاء في خروج النساء إلى المسجد، رقم الحديث ٤٨٠، وأحمد...

(٤) البخاري، كتاب التفسير، تفسير سورة الأحزاب ٦/ ١٥٠، ومسلم، كتاب الأدب، باب الإذن للنساء بالخروج لحاجتهن ٧/ ٦.

(٥) القرضاوي، أولويات الحركة الإسلامية، ص٦٥.

○ ٤ ـ موقف العصرانيين من ولاية المرأة:

إن من أهم المقاصد التي أراد الإسلام تحقيقها في هذا الوجود: العدل، والعدل يعني: وضع الشيء في موضعه اللائق به، انطلاقاً من هذا نجد أن الإسلام أناط بالرجل من الأعمال والمهام ما يتناسب مع قدراته وإمكانياته، كما أناط بالمرأة ما يناسب قواها الجسمية والعقلية، وحيث إن قدرات الرجل في ميدان القيادة والحكم أكبر من قدرات المرأة، فقد أوكل الإسلام إليه القوامة، ابتداءً من الأسرة وحتى الولاية العامة على الأمة، وحرم على المرأة أن تكون والية وحاكمة، قال رسول الله ﷺ: «ما أفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة»[١]، قال الخطابي: «في الحديث أنّ المرأة لا تلي الإمارة ولا القضاء»[٢].

ويقول ابن قدامة: «ولا تصلح المرأة للإمامة العظمى، ولا تولية البلدان، ولذا لم يولّ النبي ﷺ، ولا أحد من خلفائه ولا من بعدهم امرأة قضاء، ولا ولاية بلد فيما بلغنا، ولو جاز ذلك لم يخل منه جميع الزمان غالباً»[٣].

وقد أجمع المسلمون على عدم جواز أن تلي المرأة رئاسة الدولة[٤]، ولم يحدث في تاريخ الإسلام أبداً أن تولت امرأة الخلافة أو رئاسة ولاية من الولايات، وذلك لأنه قد استقر في أذهان المسلمين، أن الولاية تتنافى مع طبيعة المرأة وتلزمها بمخالطة الرجال والبروز إلى المجالس، والتعرض للنظر إليها والخروج عن الآداب الخاصة بالمرأة[٥].

إلا أن دعاة التجديد العصراني كعادتهم في مجاراة الغربيين ولو على حساب الشرع والعقل والواقع، وانسجاماً مع دعوى المساواة بين الرجال والمرأة، أعلنوا جواز تولي المرأة أي عمل أو وظيفة مهما كانت، بدءاً من

---

(١) البخاري، كتاب المغازي، باب كتاب النبي إلى كسرى وقيصر، رقم الحديث ٤٠٧٣.

(٢) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري ١٢٨/٨.

(٣) المغني ٤١/٩.

(٤) ابن العربي، أحكام القرآن ١٤٥٧/٣.

(٥) المرجع نفسه ١٤٥٨/٣.

رئاسة الدولة، وإلى أصغر وظيفة دون فرق، وأوَّلوا حديث: «ما أفلح قوم ولّوا امرأة» على أنه خاص في مناسبة معينة ولبلد معين.

يقول الترابي في معرض رده على سؤال عن تولي المرأة القضاء والولاية العامة: «صحيح أنّ هناك حديثاً مشهوراً يقول: «لا يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة»، ولكنه حديث في مناسبة معينة، في بلد معين، والفقهاء لهم مذاهب في ذلك... والمذهب الذي نختاره نحن هو أن تولى المرأة كل القضاء»[1].

لكن ما اختاره الترابي لم يقل به أحد من الفقهاء على الإطلاق[2].

ويتهم الغزالي من يمنعون المرأة من الولاية والحكم بأنهم يحتقرون الأنوثة ويريدون العودة بالمرأة إلى التقاليد البدوية والأوضاع الجاهلية والمزدرية للأنثوية[3]، ويفرضون تقاليد عبس وذبيان على عالم اليوم[4].

وينتقد الغنوشي القائلين بحرمة تولي المرأة للولايات والمناصب العامة نقداً شديداً، ويستند إلى رأي بعض فرق الخوارج مثل الشبيبية في جواز إمامة المرأة، ويقول: «إن عموميات الإسلام تؤكد المساواة بين الذكر والأنثى، وإن الحديث المذكور لا يمثل أساساً صالحاً لتخصيص عموم المساواة، ذلك أن الحديث المذكور ورد بخصوص حادثة معينة، صورتها أنه ورد على النبي ﷺ أن كسرى فارس مات، وأن قومه ولوا ابنته مكانه، فقال عليه الصلاة والسلام ذلك القول تعبيراً عن سخطه على قتلهم رسوله إليهم، فالحديث لا يتعدى التعليق على الواقعة المذكورة حتى يكون مرجعاً في مادة القانون الدستوري[5].

ويعمل الدكتور سليم العوا على التخلص من الحديث ودلالته بطريقة أخرى، فيقرر أن المقصود بالولاية المذكورة في الحديث: الولاية العامة التي تتضمن القيام بواجبات الحاكم أو رأس الدولة الإسلامية، وتتضمن واجبات لا تستطيع النساء القيام بها، وبما أن هذه المهمات لم تعد محصورة بشخص

(١) الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، ص٣١.
(٢) عبد الفتاح إبراهيم، فساد نظرية تطوير الدين، ص٥٩.
(٣) الغزالي، سر تأخر العرب، ص٢٠. (٤) الغزالي، السنة النبوية، ص٥٠.
(٥) الغنوشي، الحريات العامة، ص١٢٩.

واحد بمفرده بل محكومة برأي الأغلبية البرلمانية، وبالتالي لم يعد هناك وجود للولاية العامة التي أشار إليها الحديث والتي منع المرأة من توليها[1]، «فلا بأس من حيث الأهلية والكفاءة أن تتولى المرأة بعض هذه السلطات ولو كان رئاسة الدولة لأن أياً من تلك السلطات بما فيها الرئاسة نفسها لا تمثل «الأمر» الذي يدل الحديث على عدم فلاح من يولونه لامرأة»[2].

ويتواطأ القائلون بمشروعية ولاية المرأة على الاحتجاج برأي ابن حزم الذي يجيز للمرأة أن تلي ما عدا الولاية العامة[3]، ويستندون إلى أثر ذكره ابن حزم في المحلى أن عمر ﷺ ولّى الشفاء بنت عبد الله العدوية قضاء الحسبة في سوق المدينة[4]، إلا أن هذا الأثر غير ثابت فقد ذكره ابن حزم بدون سند، وقال عنه ابن العربي المالكي: «لم يصح فلا تلتفتوا إليه، فإنما هو من دسائس المبتدعة»[5].

○ ٥ ـ انحرافات متفرقة في قضايا المرأة:

◆ أ ـ إباحة زواج المسلمة بالكتابي:

رغم أن تحريم زواج المسلمة من الكافر ورد بنصٍ قطعي الثبوت قطعي الدلالة وهو قوله تعالى: ﴿وَلَا تُنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا۟ۚ وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْۗ﴾ [البقرة: ٢٢١]، وقوله: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلْكُفَّارِۖ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّۖ﴾ [الممتحنة: ١٠].

إلا أنه لم يسلم من تحريف وتبديل بعض دعاة التجديد العصري، فذهب عبد الله العلايلي، إلى إباحة زواج المسلمة من الكتابي، حتى لا تؤدي القضية إلى مشكلة وطنية، أو تكون عقبة في وجه التآخي الوطني الأكمل، وردّ

---

(١) العوا، الفقه الإسلامي في طريق التجديد، ص٣٧ ـ ٣٨.

(٢) المرجع نفسه، ص٨٢.

(٣) الغزالي، السنة النبوية، ص٤٧، والقرضاوي، ملامح المجتمع الإسلامي، ص٢٧٣، وعثمان، فتحي، الفكر الإسلامي والتطور، ص٢٤.

(٤) المحلى، ابن حزم ٩/٤٢٩.

(٥) ابن العربي، أحكام القرآن ٣/١٤٥٧.

الإجماع المنعقد على التحريم بحجة أنه إجماع متأخر، والإجماع المتأخر لا ينهض حجة إلا إذا استند إلى دليل قطعي، ورأى أن آية: ﴿وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا﴾ لا تدل على التحريم لأنها خاصة المورد ولا تعم كل المشركين[1].

وأما الآثار فهي إما أخبار آحاد من غير المشهورات ولا تصلح للحجية، وإما حكاية أفعال، والفعل بإجماع الأصوليين والفقهاء لا دلالة له، وقد تبنى الرأي نفسه حسن الترابي بحجة أنه لا نص يحرم ذلك[2].

◆ ب ـ شهادة المرأة كشهادة الرجل:

نص القرآن الكريم على أن شهادة المرأة في الديون والأموال على النصف من شهادة الرجل فقال ﷻ: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَن تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ﴾ [البقرة: ٢٨٢]. وقال عليه الصلاة والسلام: «شهادة إحداكن على نصف شهادة الرجل»[3].

قال ابن حجر: «قال ابن المنذر: أجمع العلماء على القول بظاهر الآية»[4].

يقول ابن العربي تعليقاً على هذه الآية: «إن الله سبحانه شرع ما أراد، وهو أعلم بالحكمة وأوفى بالمصلحة، وليس يلزم أن يعلم الخلق وجوه الحكمة وأنواع المصالح في الأحكام»[5].

رغم ذلك ذهب الشيخ محمود شلتوت إلى تأويل الآية تأويلاً أخرجها عن ظاهرها، وأبطل دلالتها على أن شهادة المرأة على النصف من شهادة الرجل، وجعل شهادتها مساوية لشهادة الرجل فقال: «الآية جاءت على ما كان مألوفاً

---

(١) العلايلي، أين الخطأ، ص١١٤ ـ ١١٦.

(٢) الوعي، العدد ١١٣، ص٥، نقلاً عن صحيفة العرب، الأسبوع الثاني من شهر أيار، ١٩٩٦م.

(٣) البخاري، كتاب الحيض، باب ترك الحيض الصوم، رقم الحديث ٢٩٣.

(٤) ابن حجر، فتح الباري ٥/ ٢٦٦. (٥) ابن العربي، أحكام القرآن ١/ ٢٥٥.

في شأن المرأة، ولا يزال أكثر النساء كذلك لا يشهدن مجالس المداينات، ولا يشتغلن بأسواق المبايعات.. وإذا كانت الآية ترشد إلى أكمل وجوه الاستيثاق بالمرأة على نحو الاستيثاق بالرجل حتى اطمأنوا إلى تذكرها وعدم نسيانها على نحو تذكر الرجل وعدم نسيانه»[١].

ووافق القرضاوي الشيخ شلتوت على هذا الرأي، ورأى أن المرأة إذا كانت تشترك في البيع والشراء والمعاملات فشهادتها كشهادة الرجل[٢].

◆ ج ـ دية المرأة:

نقل غير واحد من أهل العلم الإجماع على أن دية المرأة نصف دية الرجل، بمعنى أنها إذا قتلت يدفع القاتل قدر نصف دية رجل، وقد تقدمت بعض النقول في ذلك عند الحديث عن موقف العصرانيين من السنة، ويقضي المقام هنا ذكر بعضها: قال ابن المنذر: «وأجمعوا على أن دية المرأة نصف دية الرجل»[٣].

وقال ابن حزم: «واتفقوا على أن الدية على أهل البادية مائة من الإبل في نفس الحر المسلم المقتول خطأً لا أكثر ولا أقل، وأن في نفس الحرة المسلمة المقتولة منهم خمسون من الإبل»[٤].

وقال ابن رشد: «واتفقوا على أن دية المرأة نصف دية الرجل في النفس»[٥].

ومع كل هذه النقول المؤكدة للإجماع نجد الشيخ محمد الغزالي يقول: «وأهل الحديث يجعلون دية المرأة على النصف من دية الرجل، وهذه سوءة فكرية وخلقية رفضها الفقهاء المحققون»، ثم يقول: «فالدية في القرآن واحدة للرجل والمرأة، والزعم بأن دم المرأة أرخص، وحظها أهون، زعم كاذب مخالف لظاهر القرآن»[٦].

---

(١) شلتوت، الإسلام، عقيدة وشريعة، ص٢٤٠.

(٢) القرضاوي، مركز المرأة، ص٢٠. (٣) ابن المنذر، الإجماع، ص٧٢.

(٤) ابن حزم، مراتب الإجماع، ص١٤٠. (٥) ابن رشد، بداية المجتهد ٢/ ٤٢٥.

(٦) الغزالي، السنّة النبوية، ص١٩.

لا ندري عن أي فقهاء محققين يتحدث الغزالي بعدما تقدم من نقول واضحة وصريحة في انعقاد إجماع الفقهاء والمحدثين وغيرهم على أن دية المرأة على النصف من دية الرجل.

◆ د ـ تقييد الطلاق وتعدد الزوجات وتحديد النسل:

إمعاناً من دعاة التجديد العصراني في متابعة الغربيين حذو القذة بالقذة، حتى لو دخلوا جحر ضبٍّ لدخلوا معهم، نجد أنهم على خلاف ما عرفوا به من إشاعة لفقه التسيب والتيسير، وإباحة لما حرم الله مجاراة لأهواء الغربيين، أعملوا هذه المرة فقه التشديد والتعسير متابعة للغربيين أيضاً، فرغم أن الله ﷻ أباح الطلاق، وجعل عقدة النكاح بيد الزوج يوقعه إذا احتاج إليه، وأباح للرجل أن ينكح مثنى وثلاث ورباع، وحث المسلمين على الإنجاب والتناسل ليباهي النبي ﷺ بأمته الأمم يوم القيامة، ناقض بعض دعاة التجديد العصراني هدي الشريعة في هذه المسائل، فذهب قاسم أمين إلى أن الطلاق محظور في نفسه، مباح للضرورة فقط، وأنه لا يقع بمجرد التلفظ بكلمة الطلاق مهما كانت صريحة، بل لا بد لإيقاعه أن يكون أمام القاضي في وثيقة رسمية بحضور شاهدين[(١)].

وتابعه على ذلك العديد من العصريين منهم محمد فتحي عثمان[(٢)]، ومحمود الشرقاوي[(٣)].

وذهب قاسم أمين[(٤)] إلى أن الشارع علق وجوب الاكتفاء بزوجة واحدة على مجرد الخوف من عدم العدل، ثم صرح بأن العدل غير مستطاع فقال: «قال تعالى: ﴿وَلَن تَسْتَطِيعُوٓاْ أَن تَعْدِلُواْ بَيْنَ ٱلنِّسَآءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾ [النساء: ١٢٩]».

---

(١) حسين، محمد، الاتجاهات الوطنية ١/ ٢٩٩ ـ ٣٠٠.

(٢) عثمان، محمد فتحي، الفكر الإسلامي والتطور، ص١٩٠.

(٣) الشرقاوي، محمود، التطور روح الشريعة، ص٢٧٥.

(٤) هو قاسم بن محمد أمين المصري، كاتب باحث، اشتهر بالدعوة إلى تحرير المرأة وإعطائها حقوقها، أشهر كتبه: تحرير المرأة، والمرأة الجديدة، توفي بالقاهرة سنة ١٣٢٦هـ ـ ١٩٠٨م. الزركلي، الأعلام ٦/ ١٩.

وانتهى أحمد أمين إلى منع التعدد[1] ناسباً التعارض إلى آيات القرآن الكريم، ولم يكلف نفسه الرجوع إلى كتب التفسير ليعلم أن العدل الذي صرح القرآن الكريم بأنه غير مستطاع هو العدل القلبي، أي العدل في المحبة فهذا لا يكلف به، وأما العدل الذي يستطيعه وهو العدل في المعاملة فهو المكلف به[2].

وقد تابع فتحي عثمان[3] ومحمود الشرقاوي قاسم أمين على رأيه، وذكر الشرقاوي أن تونسياً تزوج بزوجة ثانية دون إذن القاضي المختص فلما كشف أمره، قدم إلى المحاكمة وقضي عليه بالسجن عاماً وأبطل زواجه ثم عقّب على هذا الخبر بقول: «إن علماء الإسلام مقتنعون خالص الاقتناع بأن هذا التشريع متفق تماماً مع شريعة الإسلام»[4].



(١) حسين، محمد، الاتجاهات الوطنية ١/ ٢٩٨.

(٢) ابن العربي، أحكام القرآن ١/ ٥٠٤.

(٣) عثمان، فتحي، الفكر الإسلامي في التطور، ص١٩٢.

(٤) الشرقاوي، محمود، التطور روح الشريعة، ص٢٧٥.



المبحث السادس

انحرافات العصرانيين في مسائل الربا

تحريم الربا من قطعيات هذه الشريعة، ومما علم من الدين بالضرورة، فقد ورد العديد من الآيات في بيان حرمة الربا وفداحة جريمة المرابين، وهددت وتوعدت بحرب إلهية تقع على من يستمر في التعامل بالربا بعد بلوغه الإنذار الإلهي، قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ ۗ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، وقال سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِىَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٢٧٨﴾﴾ [البقرة: ٢٧٨].

وقال عليه الصلاة والسلام: «درهم ربا يأكله الرجل وهو يعلم أشد عند الله من ست وثلاثين زنية»[(١)]. وقال أيضاً: «الربا ثلاثة وسبعون باباً أيسرها مثل أن يطأ الرجل أمه»[(٢)].

لكن رغم وضوح ما دلت عليه هذه الآيات والأحاديث، وجد من بعض دعاة التجديد العصري من هوَّن من شأن الربا، واحتال لإباحته بشتى أنواع الحيل، ومن أبرز هؤلاء عبد الله العلايلي، فقد زعم أن البنوك لا علاقة لها بالربا المحرم وفي هذا يقول: «المسألة من أصلها لا تخرج عن كونها من خداع الألفاظ الذي كثيراً ما يكون مطية للخطأ، فقد أطلقوا على ما يأخذه المستثمر فائدة مال لا سعي فيه فأوهمتهم كلمة الفائدة أنها ربوية»[(٣)].

وكان قبل هذا الكلام قد قال: «إن التعامل المصرفي هو من باب إجارة

---

(١) أحمد، مسند أحمد، رقم الحديث ٢٠٩٥١، وهو حديث صحيح، كما في الصحيحة برقم ١٠٣٣.

(٢) الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة، رقم الحديث ١٨٧١.

(٣) العلايلي، عبد الله، أين الخطأ، ص٦٧.

الأموال، وإن عني بها الفقهاء الأعيان المثمنة، ومعروف أن الفرق بين المثمن والثمن صوري، واختلاف الصورة لا يغير الحكم فتدخل في عمومه»[1].

الغريب كيف لم يخطر هذا التخريج على بال أحد زمن النبي ﷺ ولا في الأزمنة التالية، والتي تعاقبت فيها فحول الفقهاء والمجتهدين، فيسوغوا الربا ويوقفوا الحرب على المرابين؟ وهل كان ربا الجاهلية الذي حرمه القرآن إلا إجارة للمال يا ترى؟

واحتال آخرون لإباحة ربا المصارف والبنوك بأن الربا الذي حرمه القرآن هو الربا الاستغلالي حيث كان الأغنياء يستغلون حاجة الفقراء فيقرضونهم بالربح، وإذا لم يتمكنوا من السداد في الموعد المحدد زادوا عليهم الربح أضعافاً مضاعفة، أما الفوائد التي تأخذها البنوك من المقترضين من أجل تنمية ثرواتهم وزيادة تجاراتهم وأرباحهم فلم يكن يعرفها العرب بل هي شيء جديد.

وفي هذا ينقل بشير العوف مؤيداً ومعجباً عن أحد الكتاب العصريين قوله بعد أن سرد آيات الربا: «يتضح من السياق الصريح في هذه الآيات أن الربا المحرم بالقطع الذي نصت عليه هذه الآيات هو موضوع آخر يختلف كلياً عن موضوع إيداع الأموال في المصارف لقاء فائدة مئوية مقررة ومتفق عليها، . . . إنه (يقصد ربا المصارف) قضية جديدة نشأت عن تطورات العصر وتجديدات الزمن، أي أنها ليست قطعاً من الربا المحرم الذي يستغله الأغنياء ضد الفقراء الذين كانوا يستدينون للإنفاق على الحاجة والأكل والشرب والغذاء والدواء لأنهم لا يجدون لديهم ما يسد حاجتهم، فيضطرون للاستدانة بالضعف أو الأضعاف المضاعفة. . فيقعوا تحت مطرقة المرابي المستغل الذي لا يرحم فقرهم ولا يقدر حاجتهم، فهذا هو الربا الذي حرمه الله ورسوله، وهو قرض الاستهلاك يستهلكه المدين للإنفاق على حاجته وغذائه ودوائه وكسائه، وهو يختلف اختلافاً كلياً عن قرض الاستثمار الذي يأخذه المصرف»[2].

والحقيقة أن هذا الكلام لا وزن له، لأن القرآن أطلق تحريم الربا ولم

---

(١) المرجع نفسه، ص٦٧.

(٢) العوف، بشير، تعاليم الإسلام بين الميسرين والمعسرين ٢/ ١٤٧ ـ ١٤٨.

يفرق بين ما كان لأجل الإنتاج وما كان منه لأجل الاستهلاك، فكل ما ينطبق عليه تعريف الربا يعتبر محرماً، ولا يغير تبدل الأسماء واختلاف الألفاظ مع اتحاد المعنى والمقصد، لا يغير من الحكم الشرعي شيئاً، إذ الربا يعني الزيادة على الدين في مقابل الأجل، يقول ابن العربي: «المراد بالآية ـ يعني آية الربا ـ كل زيادة لم يقابلها عوض»[1].

وهذا ينطبق على الربا سواء كان إنتاجاً أم استهلاكاً، ثم إن المصارف والبنوك القائمة حالياً لا تفرق بين قرض الإنتاج وقرض الاستهلاك، ولا تلتفت أساساً إلى دوافع المقترض وأسباب اقتراضه، بل تفرض زيادة مئوية على كل قرض تصرفه، من غير فرق بين قرض وقرض.

ويميل فتحي عثمان إلى تحليل ربا المصارف بطريقة خفية ويقول: «من حسن الحظ عند أصحاب العقول المرنة، ومن سوئه عند غيرهم: أن نصوص الربا جاءت متأخرة الورود، وجاءت محدودة العدد، وجاءت تطبيقاتها مقصورة على صور معينة يسيرة بحكم الطور البسيط الذي كان يختاره المجتمع في العلاقات والمعاملات.

ومن هنا تكون الفرصة سانحة للتيسير لصور متشابكة معقدة كثيرة في مجتمعنا العالمي»[2].

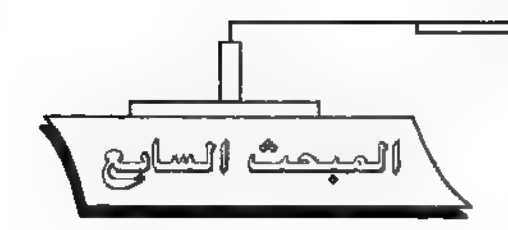
وينحو الشيخ محمد الغزالي المنحى نفسه، ويجنح إلى القول بإباحة الفوائد الربوية ويجوز العمل في بنوكها[3].



(1) ابن العربي، أحكام القرآن ١/ ٢٤٢.

(2) عثمان، فتحي، الفكر الإسلامي والتطور، ص٣٨.

(3) الغزالي، محمد، الإسلام والمناهج الاشتراكية، ص١١٨.



انحرافات العصرانيين في إباحة صناعة التماثيل والصور

ورد في السنة النبوية العديد من الأحاديث التي تحذر من التصوير وترهب من عاقبة المصورين، من ذلك قوله ﷺ: «إن أشد الناس عذاباً يوم القيامة المصورون»[1]، وقوله: «من صور صورة كلف أن ينفخ فيها الروح وليس بنافخ أبداً»[2]. وقوله: «إن الذين يصنعون هذه الصور يعذبون يوم القيامة، يقال لهم: أحيوا ما خلقتم»[3].

يقول الإمام النووي رحمه الله: «تصوير صورة الحيوان حرام شديد التحريم وهو من الكبائر، لأنه متوعد عليه بهذا الوعيد الشديد المذكور في الأحاديث، وسواء صنعه بما يمتهن أو بغيره، فصنعته حرام بكل حال، لأنه فيه مضاهاة لخلق الله تعالى، وسواء ما كان في ثوب أو بساط أو درهم أو دينار أو فلس أو إناء أو حائط أو غيرها»[4].

إلا أن الذين جعلوا قبلتهم أوروبا الوثنية تجاهلوا تلك النصوص وما دلت

---

(١) البخاري، كتاب اللباس، باب عذاب المصورين يوم القيامة، رقم الحديث ٥٤٩٤، ومسلم، كتاب اللباس والزينة، باب تحريم تصوير صورة الحيوان، رقم الحديث ٣٩٤٣، وأحمد، رقم الحديث ٣٣٧٧.

(٢) البخاري، كتاب اللباس، باب من صور صورة كُلّف يوم القيامة أن ينفخ فيها الروح، رقم الحديث ٥٠٦، ومسلم، كتاب اللباس والزينة، باب تحريم تصوير صورة الحيوان، رقم الحديث ٣٩٤٦.

(٣) البخاري، كتاب اللباس، باب عذاب المصورين يوم القيامة، رقم الحديث ٥٤٩٥، ومسلم، كتاب اللباس والزينة، باب تحريم تصوير صورة الحيوان، رقم ٣٩٤٢.

(٤) النووي، شرح صحيح مسلم ٤/٨١.

عليه، وذهبوا إلى إباحة صناعة الصور والتماثيل، وتعللوا بأن التحريم المذكور إنما كان لعلة قرب الناس من عبادة الأوثان، فخشي الإسلام أن يعودوا إلى عبادتها فحرم صناعة التماثيل والصور من أجل ذلك، وحيث إن العودة إلى عبادة الأوثان لم يعد وارداً، لما طرأ على العقول من رقي وتقدم، فقد زال التحريم وعادت صناعة الصور والتماثيل إلى الإباحة، فقد أورد محمد عبده سؤالاً عن حكم الصور والتماثيل في الشريعة الإسلامية ثم أجاب بأن ذلك جائز، لأن معنى العبادة وتعظيم التمثال أو الصورة قد محي من الأذهان، ورأى أن حديث: «إن أشد الناس عذاباً يوم القيامة المصورون» وما في معناه، إنما جاء في أيام الوثنية، وكانت الصور تتخذ في ذلك الوقت لسببين: الأول: اللهو، والثاني: التبرك بمثال من ترسم صورته من الصالحين، فإذا زال هذان العارضان وقصدت الفائدة، كان تصوير الأشخاص بمنزلة تصوير النبات والشجر في المصنوعات[1].

ويردد حسين أحمد أمين الشبهة نفسها ويرى أن تحريم التصوير إنما هو تشريع آني في ظرف خاص، حيث كان المجتمع العربي قد خرج لتوه من عبادة الأصنام[2].

والحق أن هذا التعليل باطل ومردود لأن النصوص التي حرمت الصور قد حددت العلة، وهي مضاهاة خلق الله، وليس الخوف من عبادة الأوثان والصور فلا يجوز اختراع علة غير العلة التي نص عليها الشارع وتعليق الحكم عليها.

وما ذكره محمد عبده من أسباب لتحريم الصور لا زال قائماً لم يتغير منه شيء، حيث نشاهد أن الصور تتخذ للهو وللتبرك، وما أمر تعظيم الصور وإقامة النصب التذكارية، وتقديسها وإشاعة الهيبة والتعظيم لها بخافٍ على أحد، ولا زالت بلاد كثيرة كالهند وأجزاء واسعة من أفريقيا وآسيا يعبدون الأوثان تماماً كأهل الجاهلية الأولى[3].

(١) العربي، العدد ٢٦٧، ص٤٢ ـ ٤٣.
(٢) أمين، حسين أحمد، دليل المسلم الحزين، ص١٣١.
(٣) القرضاوي، الاجتهاد المعاصر، ص٦٥.

يشار هنا إلى أن تنصيص الشارع على أن علة تحريم التصوير هي مضاهاة خلق الله وتعظيم المخلوقين يخرج التصوير الفوتغرافي إذا لم يكن للتعظيم من دائرة الحرمة لأن الصورة الملتقطة بالكاميرا هي عين خلق الله وليس للمصور أي دور فيها، وإلى هذا الرأي ذهب العديد من العلماء المعاصرين.

يقول الشيخ محمد بن صالح العثيمين: «وأما التقاط الصورة بالآلة الفوتوغرافية الفورية التي لا تحتاج إلى عمل يد فإن هذا لا بأس به لأنه لا يدخل في التصوير»[1].



(١) ابن عثيمين، رسالة في صفة الصلاة، ص٢٨.

الخاتمة

بعد هذه الرحلة الطويلة بين أبواب هذا البحث وفصوله، وبعد هذا المشوار الشائك والشائق بين ثنايا وروده وأشواكه، وفي رحاب رياضه ومفاوزه أضع عصا الترحال لأسجل النتائج التالية:

١ - التجديد مصطلح شرعي، ورد به الحديث الصحيح، ويعني: إعادة الدين بعد أن تراكمت عليه البدع والمحدثات، وانطمس جوهره بفعل التأويلات والتحريفات، إلى ما كان عليه يوم نزوله، ولا يعني أبداً تبديل أحكام الدِّين والإتيان بدين جديد.

٢ - التجديد ضرورة من ضرورات هذا الدين، ولازم من لوازم خلوده إلى يوم القيامة.

٣ - إن في الشريعة من الركائز والمقومات، ومن الخصائص والصفات ما يتيح للمجدد القيام بمهمة التجديد على أتم وجه وأحسن صورة.

٤ - إن للمجدد شروطاً وصفات ينبغي توافرها فيه ليكون أهلاً للاضطلاع بمهمة التجديد، وليس التجديد ميداناً فسيحاً يسرح فيه من هب ودب.

٥ - إن الراجح في تفسير حديث المجدد حمل (من) على العموم، فتكون مهمة التجديد مهمة جماعية، يضطلع كل مجدد بجانب من جوانب الدين، وذلك لصعوبة إحاطة فردٍ واحدٍ بكل جوانب التجديد.

٦ - إن التجديد في علم العقيدة يوجب العودة بها إلى منابعها الأولى، وتلقيها من النصوص مباشرة بفهم من نزل فيهم القرآن: الصحابة ثم التابعين، وإبعادها عن الفلسفة الإغريقية وعلم الكلام.

٧ - إن التجديد في علم أصول الفقه يقتضي تصفيته من المباحث الفلسفية والكلامية وما لا يترتب عليه عمل، كما يقتضي تسهيل عرضه وتقريبه للأفهام والاهتمام بعلم مقاصد الشريعة.

٨ - إن التجديد في علم الفقه يقتضي إحياء الاجتهاد للقادرين عليه ونبذ التقليد، كما يتطلب التجرد من التعصب المذهبي واتباع الهوى، وعدم تتبع الرخص وزلات العلماء، والدوران مع الحق حيث دار.

٩ - إن التجديد في علم السنة يقتضي الاهتمام بعملية مسح شاملة لكل كتب التراث لتخريج أحاديثها والحكم عليها وعدم الاكتفاء بالعزو لمصدر الأحاديث، فتؤخذ الأحاديث الصحيحة ويترك ما عداها، ولا ينسب إلى رسول الله ﷺ ما لم يقله.

١٠ - إن التجديد في علم التفسير بالمأثور يتطلب القيام بتحقيق كتب التفسير للكشف عما حوته من إسرائيليات وخرافات، والتجديد في علم التفسير بالرأي يوجب على المفسر أن لا يخرج في فهمه للآيات عن معهود العرب، وأن لا يحدث تفسيراً مناقضاً لتفسير السلف، وأن يستفيد من معطيات العلوم الحديثة للكشف عن جوانب الإعجاز القرآني المتجدد.

١١ - إن التجديد في علم السلوك يستلزم تصفية كتب السلوك المتداولة من الشطحات والانحرافات وما أكثرها، كما يقتضي تقديم دراسات جديدة تظهر تلازم السلوك والأخلاق مع العقائد والأحكام، وعدم انفصالها عن بعضها، وبالتالي يثبت لدى المسلمين أن الوصول إلى مرضاة الله إنما يتم عبر الالتزام بالإسلام نفسه وليس بابتداع طرق، وإحداث سلوكيات، ما أنزل الله بها من سلطان.

١٢ - إن التجديد في علمي السيرة والتاريخ يستوجب اعتماد مناهج المحدثين وطرقهم للحكم على الروايات قبل استخراج الدروس والأحكام منها، كما يتطلب البعد عن تفسير الأحداث التاريخية بمعزل عن مناخها وملابساتها، وإسقاطها بطريقة التحكم على وقائع جديدة، ومتغيرات غريبة عن بيئتها، كما يتطلب أن لا تفسر الأحداث تحت وطأة الهزيمة الفكرية التي أحدثتها المتغيرات الدولية.

١٣ ـ للتجديد ضوابط وشروط، ومعايير علمية أطبق المسلمون عبر عصورهم المختلفة على مراعاتها واعتبارها، فيجب الالتزام بها وعدم الخروج عليها.

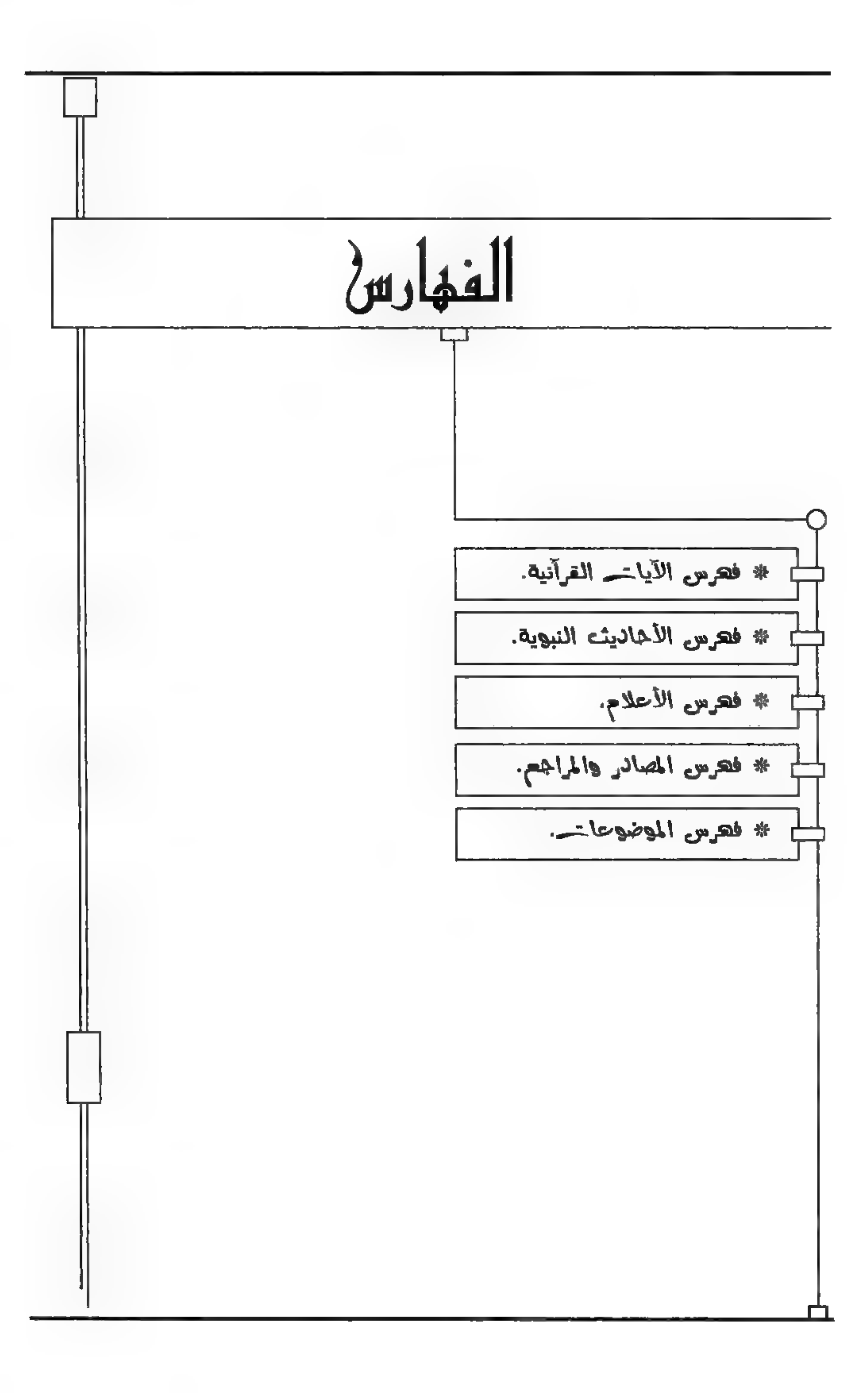
١٤ ـ بدأ التجديد المنحرف في وقت مبكر من تاريخ الإسلام، واستمر عبر العصور المتعاقبة، ووصل إلى ذروته في القرن العشرين وأواخر القرن التاسع عشر، واندسّ تحت لوائه كثير من الزنادقة والمنافقين والعملاء والمأجورين إلى جانب جهال ضالين، وجرف في طريقة علماء مخلصين آلمهم حال الإسلام والمسلمين فظنوا أنّه لا سبيل لعودة الإسلام إلى واجهة الحياة إلا بالانحناء للعاصفة، والمصالحة مع الواقع المفروض على المسلمين.

ورغم تعدد أسباب الانحراف عند أصحاب التجديد المنحرف، إلا أن هناك سبباً جوهرياً أوقع الجميع في الانحراف يكمن في ضعف الثقة بكمال هذا الدين وشموله، وتعظيم دور العقل وتحكيمه في النقل.

وقد تميز التجديد المنحرف المعاصر بالانبهار بحضارة الغرب والسعي المحموم للمواءمة والتوفيق بين نصوص الشرع ومعطيات الحضارة الغربية وفكرها المعاصر، وذلك بتطويع النصوص وتأويلها بما يتلاءم مع المفاهيم المستقرة لدى الغربيين، وفي سبيل ذلك أعلن عن ثورة عارمة على الدين طالت الثوابت والقطعيات، وعبثت بالأصول والمسلمات فضلاً عن الفروع والجزئيات.

هذا آخر ما يسر الله كتابته فله الحمد والمنة.. وسبحانك اللهم وبحمدك أشهد أن لا إله إلا أنت أستغفرك وأتوب إليك.





الفهارس

فهرس الآيات القرآنية

فهرس الأحاديث

فهرس الأعلام

فهرس المصادر والمراجع

- إبراهيم، حسن إبراهيم، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، مكتبة النهضة المصرية، ط٧، ١٩٦٥م.
- أبو جيب، سعدي، موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي، ط٣، ١٩٩٧م، دار الفكر، دمشق، دار الفكر المعاصر.
- أبو خليل، شوقي، التسامح في الإسلام، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط٢، ١٩٩٤م.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، دار الفكر، بيروت، لبنان، دون تاريخ.
- أبو داود، سنن أبي داود، ترقيم محيي الدين.
- أبو رية، محمود، أضواء على السنة المحمدية، مطبعة التأليف بمصر، ط١، ١٣٧٧هـ ـ ١٩٥٨م.
- أبو زهرة، محمد الشافعي، حياته وعصره، آراؤه الفقهية، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٤٨م.
- أبو زهرة، محمد، أصول الفقه، دون معلومات طباعية.
- أبو زيد، بكر، الإبطال لنظرية الخلط بين دين الإسلام وغيره من الأديان.
- أبو شهبة، الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، مكتبة السنة، القاهرة، ط٤، ١٤٠٨هـ.
- أبو فارس، محمد عبد القادر، السيرة النبوية، دراسة تحليلية، دار الفرقان، الأردن، ط١، ١٩٩٧م.
- أبو عبيد، الأموال، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٨١م.
- أحمد، أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، دار الكتاب العربي، بيروت، دون تاريخ طباعة.
- أحمد، مسند أحمد، ترقيم إحياء التراث.
- أحمد، مسند أحمد، شرح أحمد شاكر، مصر، دار المعارف، ١٩٧٢م.
- المخْزون، محمد، منهج دراسة التاريخ الإسلامي، دار طيبة للنشر، الرياض، ط١، ١٤١٦هـ.

- أمين، أحمد، ضحى الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١٠.
- أمين، أحمد، فجر الإسلام، لجنة التأليف بمصر، ط٣، ١٣٥٤هـ.
- أمين، حسين أحمد، دليل المسلم الحزين، دار الشروق، ط١، ١٩٨٣م.
- إبراهيم، عبد الفتاح محجوب، حسن الترابي وفساد نظرية تطوير الدين، بيت الحكمة، القاهرة، ط١، ١٩٩٥م.
- ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ط البابي الحلبي بمصر.
- ابن أبي العز، شرح العقيدة الطحاوية، المكتب الإسلامي، بيروت ـ لبنان، ط٥، ١٣٩٩هـ.
- ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، المكتبة العلمية، بيروت، د.ت.
- ابن الأثير، مبارك بن محمد، جامع الأصول في أحاديث الرسول، دار الفكر، بيروت ـ لبنان، ط٢، ١٩٨٣م.
- ابن الأثير، الكامل في التاريخ دار الكتاب العربي، بيروت، ط٤، ١٤٠٣هـ.
- ابن الباقلاني، التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٤٧م.
- ابن الجوزي، تلبيس إبليس، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ابن الجوزي، سيرة ومناقب عمر بن عبد العزيز، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٤م.
- ابن الجوزي، صفوة الصفوة.
- ابن الجوزي، مناقب الإمام أحمد، مكتبة الخانجي بمصر، ط١، ١٩٧٩م.
- ابن السبكي، طبقات الشافعية، دار المعرفة، بيروت، ط٢.
- ابن الصلاح، مقدمة ابن الصلاح في علوم الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٩٨هـ.
- ابن العربي، أحكام القرآن، دار المعرفة، بيروث ـ لبنان.
- ابن العربي، العواصم من القواصم، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٧١هـ.
- ابن العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، بيروت، دار الفكر، دون تاريخ طباعة.
- ابن المنذر، الإجماع.
- ابن بطة العكبري، الإبانة الكبرى، تحقيق رضا بن نعسان معطي، دار الراية، ط١، ١٤٠٩هـ.
- ابن تيمية، أحمد، اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، تحقيق الدكتور ناصر العقل، ط١، ١٤٠٤هـ.
- ابن تيمية، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

- ابن تيمية، العبودية، دار المعارف، الرياض.
- ابن تيمية، النبوات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٩٩٣م.
- ابن تيمية، تقي الدين، أحمد عبد الكريم، منهاج السنة النبوية، مكتبة ابن تميمة، القاهرة، ط٢، ١٩٨٩م.
- ابن تيمية، تقي الدين، أحمد عبد الحليم، مجموع فتاوى ابن تيمية، طبع الهيئة العامة للبحوث والإفتاء بالرياض.
- ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن مسعود، ١٩٨٠م.
- ابن تيمية، رفع الملام عن الأئمة الأعلام، المكتبة السلفية، القاهرة، ط٣.
- ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، تحقيق فواز، أحمد زمرلي، دار ابن حزم، ط٢، ١٩٩٧م.
- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، تقريب التهذيب، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان، دون تاريخ.
- ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة.
- ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان.
- ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط٢، ١٩٧١م.
- ابن حجر، تهذيب التهذيب، بيروت ـ لبنان، دار صادر، ط١، دون تاريخ.
- ابن حجر، توالي التأسيس بمعالي ابن إدريس، القاهرة، مطبعة بولاق، ١٣٠١هـ.
- ابن حجر، نزهة النظر، شرح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، منشورات مكتبة الغزالي، دمشق.
- ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، القاهرة، مطبعة العاصمة.
- ابن حزم، المحلى، دار الآفاق الجديدة، بيروت.
- ابن حزم، مراتب الإجماع.
- ابن رجب الحنبلي، عبد الرحمن بن أحمد، شرح علل الترمذي، دار الملاح، دمشق، ط١، ١٩٧٨م.
- ابن رشد، بداية المجتهد.
- ابن سعد، طبقات ابن سعد، دار صادر للنشر، بيروت.
- ابن عابدين، محمد أمين أفندي، مجموعة رسائل ابن عابدين، دون معلومات طباعية.

- ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٩٧٩م.
- ابن عاشور، الطاهر، مقاصد الشريعة، طبع مصنع الكتاب للشركة التونسية، ط١، ١٩٧٨م.
- ابن عبد البر، الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء، مصر، مكتبة القدس، ١٣٥٠هـ.
- ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، دار ابن الجوزي، الدمام، ط١، ١٩٩٤م.
- ابن عبد السلام، شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال، دار الطباع، دمشق، ١٤١٠هـ.
- ابن عبد السلام، عز الدين، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، دار الكتب العلمية، بيروت، دون تاريخ.
- ابن عثيمين، الأصول من علم الأصول، بيروت ـ لبنان، مؤسسة الرسالة.
- ابن عيثمين، شرح العقيدة الواسطية، توزيع سليمان الراجحي، ط٢، ١٩٩٩م.
- ابن عربي، ديوان الأشواق ومحاضرة الأبرار.
- ابن قتيبة، تأويل مختلف الأحاديث، دار الكتاب العربي، بيروت.
- ابن قدامة، مختصر منهاج القاصدين، مكتبة دار البيان ومؤسسة علوم القرآن، بيروت، ١٩٧٨م.
- ابن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر، مكتبة المعارف، الرياض، ط٢، ١٩٨٤م.
- ابن قيم الجوزية، الصواعق المرسلة، دار العاصمة، الرياض، ط٢، ١٤١٢هـ.
- ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، مؤسسة الرسالة، بيروت ـ لبنان، ط٣، ١٩٨٢م.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين عن رب العالمين، دار الجيل، دون تاريخ طباعة.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، إغاثة اللهفان من مكائد الشيطان، المكتب الإسلامي، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٩٨٧م.
- ابن قيم الجوزية، مختصر الصواعق المرسلة، اختصره أحمد الموصلي، رئاسة البحوث العلمية والإفتاء بالرياض.
- ابن كثير، البداية والنهاية، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان، ١٩٩٣م.
- ابن كثير، تفسير القرآن الكريم، دار المعرفة، بيروت.

- 🕮 ابن كثير، نهاية البداية والنهاية في الفتن والملاحم، تعليق محمد فهيم أبو عبيه، مكتبة النصر الحديثة، الرياض، ط١، ١٩٦٨م.
- 🕮 ابن ماجه، سنن ابن ماجه، المكتبة العلمية، بيروت، ترقيم عبد الباقي.
- 🕮 ابن مبارك، محمد، نظرية الضرورة، حدودها وضوابطها، دار الوفاء، مصر، المنصورة، ط١، ١٩٨٨م.
- 🕮 ابن منظور الإفريقي، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، لبنان، ط٣، ١٩٩٣م.
- 🕮 ابن نجيم، الأشباه والنظائر مع شرح الحنموي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٥م.
- 🕮 ابن وضاح، البدع والنهي عنها، تحقيق محمد أحمد دهمان، دار البصائر، دمشق، ط٢، ١٩٨٠م.
- 🕮 الآجري، الشريعة، دار الكتب العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٦م.
- 🕮 الإسنوي، نهاية السول شرح منهاج الأصول، عالم الكتب.
- 🕮 الأشعري، مقالات الإسلاميين.
- 🕮 الأشقر، عمر سليمان، خصائص الشريعة الإسلامية، دار النفائس، دون معلومات طباعية.
- 🕮 الأصبهاني، أبو نعيم، حلية الأولياء.
- 🕮 الألباني، محمد بن ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الصحيحة، المكتب الإسلامي، بيروت ـ لبنان، ط٤، ١٩٨٥م.
- 🕮 الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح الترغيب والترهيب، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٩٨٦م.
- 🕮 الآمدي، سيف الدين، الإحكام في أصول الأحكام، دون معلومات طباعية.
- 🕮 الأمين، الصادق الأمين، موقف المدرسة العقلية من السنة النبوية، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٩٩٨م.
- 🕮 الباجوري، حاشية الباجوري على ابن قاسم.
- 🕮 الباجوري، شرح جوهرة التوحيد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٣م.
- 🕮 البخاري، الأدب المفرد.
- 🕮 البخاري، صحيح البخاري، ترقيم فتح الباري، د. البغا.
- 🕮 البربهاري، شرح السنة، دار ابن القيم، الدمام، ط١، ١٤٠٨هـ.
- 🕮 البزار، الأعلام العلية في مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٣، ١٤٠٠هـ.

- البزدوي، كشف الأسرار، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٩٤هـ.
- البعلبكي، منير، قاموس عربي إنكليزي، دار العلم للملايين.
- البغدادي، اقتضاء العلم العمل، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٥، ١٩٨٤م.
- البغدادي، الخطيب، الرحلة في طلب الحديث، تحقيق نور الدين عتر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٧٥م.
- البغدادي، الخطيب، الفقيه والمتفقه، تصحيح الشيخ إسماعيل الأنصاري، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، دون تاريخ.
- البغدادي، الكفاية في علم الرواية، المكتبة العلمية بالمدينة المنورة، دون تاريخ.
- البغدادي، عبد القاهر، الفرق بين الفرق، دار المعرفة، بيروت.
- البغوي، شرح السنة، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٩٨٣م.
- البنا، حسن، مجموعة الرسائل، المؤسسة الإسلامية، بيروت، ط٣، ١٩٨٣م.
- البوطي، الجهاد في الإسلام، دار الفكر المعاصر، بيروت، ودار الفكر، دمشق، ط١، ١٩٩٣م.
- البوطي، ضوابط المصلحة، مؤسسة الرسالة، ط٥، ١٩٨٦م.
- البوطي، فقه السيرة، دار الفكر، بيروت، ط٨، ١٩٨٠م.
- التبريزي، مشكاة المصابيح، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٣، ١٩٨٥م.
- التجديد في الإسلام، إصدار المنتدى الإسلامي، لندن، ط١، ١٩٩٠م.
- الترابي، تجديد أصول الفقه، الدار السعودية، ط١، ١٩٨٤م.
- الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، الدار السعودية للنشر والتوزيع، ط٢، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م.
- الترمذي، دار الكتب العلمية، بيروت، ترقيم أحمد شاكر.
- التفتازاني، التلويح على التوضيح، دار الكتب العلمية، بيروت.
- الجبوري، أبو اليقظان عطية، دراسات في التفسير ورجاله، دار الندوة الجديدة، بغداد، ط٣.
- الجويني، البرهان في أصول الفقه، دار الوفاء، المنصورة، ط٣، ١٤١٢هـ.
- الجويني، الشامل في أصول الدين، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٦٩م.
- الحاكم النيسابوري، معرفة علوم الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٩٧٧م.
- الحاكم، أبو عبد الله، المستدرك على الصحيحين، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان، دون تاريخ.

- 🕮 الحبش، محمد، الشيخ أحمد كفتارو ومنهجه في التجديد والإصلاح، دار العصماء، دمشق، ط٢، ١٩٩٦م.
- 🕮 الحجوي، محمد بن الحسن، الفكر السامي، المكتبة العلمية، المدينة المنورة، ط١، ١٣٩٦هـ.
- 🕮 الحلاج، ديوان الحلاج، جمع وإعداد كامل مصطفى الشيبي.
- 🕮 الخاني، عبد المجيد، الأنوار القدسية.
- 🕮 الخراشي، سليمان بن صالح، قصص لا تثبت، دار الصميمي، الرياض، ط١، ١٩٩٩م.
- 🕮 الخراشي، سليمان، القرضاوي في الميزان، دار الجواب، الرياض، ط١، ١٩٩٩م.
- 🕮 الخزندار، محمود محمد، هذه أخلاقنا، دار طيبة، الرياض، ط٣، ١٩٩٧م.
- 🕮 الخضري بك، محمد، أصول الفقه، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، دون تاريخ.
- 🕮 الخضري، محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٨م.
- 🕮 الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
- 🕮 الخطيب، عبد الكريم، المسيح في القرآن والتوراة والإنجيل.
- 🕮 الخولي، أمين، المجددون، دار المعرفة، القاهرة، ١٩٦٥م.
- 🕮 الخولي، محمد عبد العزيز، تاريخ فنون الحديث، دار القلم، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٩٨٦م.
- 🕮 الدارمي، ترقيم علمي وزمرلي.
- 🕮 الدسوقي، حاشية الدسوقي على أم البراهين، دار الفكر، دون تاريخ.
- 🕮 الدهلوي، ولي الله، الإنصاف في بيان أسباب الخلاف، دار النفائس، ط٢، ١٩٧٨م.
- 🕮 الذهبي، تذكرة الحفاظ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٤، ١٩٥٨م.
- 🕮 الذهبي، العبر في أخبار من غبر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ.
- 🕮 الذهبي، سير أعلام النبلاء، بيروت، دار الفكر، ط١، ١٩٩٧م.
- 🕮 الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، دار إحياء الكتب العربية، مصر، ط١، ١٩٦٣م.
- 🕮 الرازي، أساس التقديس في علم الكلام، مطبعة كردستان العلمية، ١٣٢٨هـ.
- 🕮 الرازي، التفسير الكبير.
- 🕮 الرازي، الجرح والتعديل، بيروت ـ لبنان، دار الفكر، ط١، دون تاريخ طباعة.

📖 الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٩٦٧م.
📖 الرازي، محمد بن عمر، مناقب الشافعي، المكتبة العلامية، مصر، دون تاريخ.
📖 الزحيلي، آثار الحرب في الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي، دار الفكر، ط٤، ١٩٩٢م.
📖 الزحيلي، أصول الفقه، دار الفكر المعاصر، بيروت، ودار الفكر، دمشق، ط١، ١٩٨٦م.
📖 الزحيلي، وهبة، الرخص الشرعية، أحكامها، ضوابطها، دار الخير، بيروت، ط١، ١٩٩٣م.
📖 الزحيلي، وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، دمشق، ط٣، ١٩٨٤م.
📖 الزحيلي، وهبة، نظرية الضرورة الشرعية، مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٩٨٢م.
📖 الزرقاء، مصطفى، فتاوى الزرقا.
📖 الزرقاء، أحمد، شرح القواعد مع شرح الحموي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٥م.
📖 الزرقاء، مصطفى، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، مؤسسة الرسالة، ط٥، ١٩٨٩م.
📖 الزرقاء، مصطفى، الاستصلاح والمصالح المرسلة في الشريعة الإسلامية، وأصول فقهها، دار القلم، دمشق، ط١، ١٩٨٨م.
📖 الزركشي، المحيط، مكتبة النصر الحديثة، الرياض.
📖 الزركشي، المنثور في القواعد، نشر وزارة الأوقاف الكويتية، ١٩٨٢م.
📖 الزركشي، البرهان في علوم القرآن.
📖 الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت ـ لبنان، ط٧، ١٩٧٦م.
📖 الزركلي، الأعلام، دون معلومات طباعية.
📖 الزيلعي، عبد الله بن يوسف، نصب الراية لأحاديث الهداية، القاهرة، دار المأمون، ط١، ١٣٥٧هـ.
📖 السايس، محمد علي، تاريخ الفقه الإسلامي، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح، القاهرة، دون تاريخ.
📖 السباعي، السنّة ومكانتها في التشريع، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٤، ١٩٨٥م.
📖 السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، المقاصد الحسنة، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٩٨٥م.
📖 السرخسي، أصول السرخسي، دار المعرفة، بيروت.
📖 السفاريني، لوامع الأنوار البهية، مطابع دار الأصفهاني، جدة، ١٩٦٠م.

- السلامي، محمد المختار، القياس وتطبيقاته المعاصرة.
- السليماني، عبد السلام، الاجتهاد في الفقه الإسلامي، طبع وزارة الأوقاف المغربية، ١٩٩٦م.
- السمعاني، منصور بن محمد، الانتصار لأصحاب الحديث، مكتبة أضواء المنار، المدينة المنورة، ط١، ١٩٩٦م.
- السهارنفوري، خليل أحمد، بذل المجهود في حل أبي داود، دار الفكر، بيروت ـ لبنان، دون تاريخ طباعة.
- السيد، رضوان، الإسلام المعاصر نظرات في الحاضر والمستقبل، دار العلوم العربية، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٩٨٦م.
- السيسي، عباس، في قافلة الإخوان المسلمين، الإسكندرية، دار الطباعة والنشر، ط٢، ١٤٠٧هـ.
- السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٩٩١م.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٣م.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، طبقات الحفاظ، القاهرة، مكتبة وهبة، ط١، ١٩٧٣م.
- السيوطي، صون المنطق والكلام، مجمع البحوث الإسلامية، سلسلة إحياء التراث الإسلامي، ط٢، ١٣٨٩هـ.
- السيوطي، مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنّة، طبع الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ط٣، ١٩٧٩م.
- السيوطي، تدريب الراوي، تحقيق عبد اللطيف، دار الكتب الحديثة مصر، ط٢، ١٩٦٦م.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الشريعة، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ط٢، ١٩٧٥م.
- الشاطبي، الاعتصام، تحقيق سليم الهلالي، دار ابن عفاف، السعودية، ط١، ١٩٩٢م.
- الشافعي، الرسالة، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، المكتبة العلمية، بيروت، دون تاريخ.
- الشافعي، جماع العلم.
- الشافعي، كتاب الأم، دار المعرفة، بيروت.
- الشرقاوي، محمود، التطور روح الشريعة الإسلامية، المكتبة العصرية، بيروت، صيدا، ١٩٦٩م.

📖 الشرنبلالي، حسن بن عمار، مراقي الفلاح.
📖 الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ١٩٨٨م.
📖 الشنقيطي، المصالح المرسلة، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ط١، ١٤١٠هـ.
📖 الشنقيطي، مذكرة في أصول الفقه، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، ط١، ١٩٧٣م.
📖 الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٠م.
📖 الشوكاني، إرشاد الفحول، دار المعرفة، بيروت، دون تاريخ.
📖 الصاوي، حاشية الصاوي على الجلالين.
📖 الصحوة الإسلامية، رؤية نقدية من الداخل، مجموعة مقالات لعدد من الكُتّاب، الناشر للطباعة، ط١، ١٩٩٠م.
📖 الطبري، تاريخ الطبري، بيروت، دار الفكر، ط١، ١٩٩٨م.
📖 الطبري، تفسير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٢هـ.
📖 الطحان، محمود، تيسير مصطلح الحديث، مكتبة السروات، ط٤، ١٩٨٢م.
📖 العبدة، محمد، وطارق، عبد الحليم، المعتزلة بين القديم والحديث، بيروت ـ لبنان، دار ابن حزم.
📖 العبيدي، حمادي، الشاطبي ومقاصد الشريعة، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس ـ ليبيا، ط١، ١٩٩٢م.
📖 العجلوني، إسماعيل بن محمد، كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٣، ١٣٥١هـ.
📖 الغزالي، الدعوة تستقبل قرنها الخامس عشر.
📖 العظيم آبادي، عون المعبود شرح سنن أبي داود، دار الفكر، بيروت ـ لبنان، ط٣، ١٩٧٩م.
📖 العقاد، الخواض، الاجتهاد والتجديد في الشريعة الإسلامية، بين تأكيد الحقائق وتفنيد المزاعم، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٩٩٨م.
📖 العقل، ناصر بن عبد الكريم، الأهواء والفرق والبدع عبر تاريخ الإسلام، دار الوطن، الرياض، ط٢، ١٤١٧هـ.
📖 العلايلي، عبد الله، أين الخطأ، دار الجديد، بيروت، ١٩٩٢م.
📖 العلي، إبراهيم، صحيح السيرة النبوية، دار النفائس، عمان، ط٢، ١٩٩٦م.

📖 العلي، خالد بن عبد الله، تحرير قاعدة تعارض المصالح والمفاسد، الكويت، مكتبة الإمام الذهبي، ط١، ١٩٩٤م.
📖 العمري، أكرم ضياء، السيرة النبوية الصحيحة، مكتبة العبيكان، الرياض، ط١، ١٩٩٥م.
📖 العوا، محمد سليم، الفقه الإسلامي في طريق التجديد، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٩٩٨م.
📖 العودة، سلمان، حوار هادئ مع الغزالي، دار زهران، ط١، ١٤٠٩هـ.
📖 العوف، بشير، تعاليم الإسلام بين الميسرين والمعسرين، جدة، دار المنار، ط١، ١٩٩١م.
📖 الغزالي، أبو حامد، المستصفى من علم الأصول، تحقيق وتعليق محمد أبو العلا، شركة الطباعة المتحدة، مصر، دون تاريخ طباعة.
📖 الغزالي، أبو حامد، المستصفى، دار صادر، المطبعة الأميرية، مصر، ط١، ١٣٢٢هـ.
📖 الغزالي، أبو حامد، مشكاة الأنوار، مكتبة الجندي، مصر.
📖 الغزالي، الأربعين في أصول الدين، دار الآفاق الجديدة، بيروت.
📖 الغزالي، الإسلام والطاقات المعطلة.
📖 الغزالي، التعصب والتسامح بين الإسلام والمسيحية.
📖 الغزالي، المستصفى، مكتبة الجندي، مصر.
📖 الغزالي، دستور الوحدة الثقافية، دار القلم، دمشق، ط٢، ١٩٩٦م.
📖 الغزالي، سر تأخُّر العرب.
📖 الغزالي، مائة سؤال عن الإسلام.
📖 الغزالي، محمد خلق المسلم، دار القلم، دمشق، ط١٣، ١٩٩٨م.
📖 الغزالي، محمد، الإسلام المفترى عليه.
📖 الغزالي، محمد، الإسلام والمناهج الاشتراكية.
📖 الغزالي، محمد، السنّة بين أهل الفقه وأهل الحديث، دار الشروق، بيروت، ط١، ١٩٩٠م.
📖 الغزالي، محمد، ظلام من الغرب.
📖 الغزالي، محمد، فقه السيرة.
📖 الغزالي، محمد، قذائف الحق.
📖 الغزالي، محمد، كيف نتعامل مع القرآن، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، أمريكا، ط٣، ١٩٩٢م.
📖 الغزالي، محمد، كيف تفهم الإسلام.

🕮 الغزالي، محمد، ليس من الإسلام، دار القلم، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٩٩٧م.
🕮 الغزالي، مستقبل الإسلام.
🕮 الغزالي، مشكاة الأنوار، مكتبة الجندي، مصر.
🕮 الغزالي، هموم داعية.
🕮 الغنوشي، راشد، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ١٩٩٣م.
🕮 الغنوشي، راشد، محاور إسلامية، دار اقرأ للطباعة، صنعاء، ودار الفكر، تعز، ١٩٩٢م.
🕮 الفيروزآبادي، القاموس المحيط، دار المعرفة، بيروت.
🕮 الفيومي، أحمد بن علي المقري، المصباح المنير، المكتبة العلمية، بيروت ـ لبنان، د.ت.
🕮 القاسم، محمود عبد الرؤوف، الكشف عن حقيقة الصوفية لأول مرة في التاريخ، دار الصحابة، ط١، ١٩٨٧م.
🕮 القاسمي، قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٣٩٩هـ.
🕮 القاسمي، محمد جلال الدين، قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، دار النفائس، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٩٨٧م.
🕮 القحطاني، سعيد، الولاء والبراء في الإسلام، دار الرشاد، دون تاريخ.
🕮 القرافي، الفروق، عالم الكتب، بيروت، دون تاريخ طباعة.
🕮 القرافي، شرح وتنقيح الفصول، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية.
🕮 القرضاوي، أولويات الحركة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، ط١٣، ١٩٩٢م.
🕮 القرضاوي، الإسلام والعلمانية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٩م.
🕮 القرضاوي، الاجتهاد المعاصر، المكتب الإسلامي.
🕮 القرضاوي، السنة مصدراً للمعرفة والحضارة.
🕮 القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي.
🕮 القرضاوي، فتاوى معاصرة.
🕮 القرضاوي، كيف نتعامل مع السنّة النبوية، دار الوفاء، المنصورة، ط٦، ١٤١٤هـ.
🕮 القرضاوي، مركز المرأة.
🕮 القرضاوي، ملامح المجتمع الإسلامي.
🕮 القرضاوي، يوسف، الخصائص العامة للتشريع الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت ـ لبنان، ط٣، ١٩٨٥م.

- القرضاوي، يوسف، شريعة الإسلام، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٧٧م.
- القرضاوي، يوسف، مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ١٩٩٧م.
- القرضاوي، يوسف، من أجل صحوة راشدة تجدد وتنهض بالدنيا، المكتب الإسلامي، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٩٩٨م.
- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٥٢م.
- القرني، عائض، كتب في الساحة الإسلامية، دار الصميعي، الرياض، ط١، ١٩٩٢م.
- القسطلاني، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، دار الكتاب العربي، بيروت.
- القشيري، الرسالة القشيرية، دار الكتاب العربي، بيروت.
- القيسي، مروان، معالم الهدى إلى فهم الإسلام، المكتبة الإسلامية، عمان ـ الأردن، ط١، ١٩٨٥م.
- الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان، ط٢، ١٩٨٢م.
- الكتبي، محمد بن راشد، فوات الوفيات، دار صادر، بيروت، ١٩٧٣م.
- الكردي، محمد أمين، تنوير القلوب في معاملة علام الغيوب، دار إحياء التراث، بيروت.
- اللالكائي، هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري، شرح اعتقاد أهل السنّة، تحقيق د. أحمد سعد الغامدي، دار طيبة للنشر، الرياض، دون تاريخ طباعة.
- المحمصاني، صبحي، فلسفة التشريع في الإسلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط٥، ١٩٨٠م.
- المحمود، عبد الرحمن، موقف ابن تيمية من الأشاعرة، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٩٩٥م.
- المرغيناني، الهداية، المكتبة الإسلامية، دون تاريخ.
- المعجم الوسيط.
- المعلمي، عبد الرحمن، الأنوار الكاشفة لما في كتاب أضواء على السنة من الزلل والمجازفة، عالم الكتب، ١٩٨٣م.
- الملّا علي القاري، الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٩٨٦م.
- المناوي، محمد عبد الرؤوف، فيض القدير شرح الجامع الصغير، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٩٩٤م.
- المودودي، أبو الأعلى، موجز تاريخ تجديد الدين، دار الفكر، بيروت ـ لبنان، ط٣، ١٩٦٨م.

- المولى، سعود، من حسن البنا إلى حزب الوسط، العلا للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٠م.
- الميلي، ظاهرة اليسار الإسلامي، دار النشر الدولي، الرياض، ط١، ١٩٩٣م.
- الناصر، محمد حامد، العصرانيون، مكتبة الكوثر، الرياض، ط١، ١٩٩٦م.
- الندوي، القواعد الفقهية، دار القلم، دمشق، ط١، ١٩٨٦م.
- الندوي، خامس الراشدين، عمر بن عبد العزيز، المختار الإسلامي للطباعة والنشر، القاهرة، ط٣.
- الندوي، سليمان، الرسالة المحمدية، ترجمة محمد ناظم الندوي، جدة، الدار السعودية للنشر، ١٩٨٠م.
- النسائي، سنن النسائي، ترقيم عبد الفتاح أبي غدة.
- النووي، تهذيب الأسماء واللغات، بيروت، دار الفكر، ط١، ١٩٩٦م.
- النووي، شرح مسلم.
- الهروي، القاسم بن سلام، فضائل القرآن ومعالمه وأدبه، تحقيق محمد تجاني جوهري، جامعة الملك عبد العزيز، ١٩٧٣م.
- الوابل، يوسف، أشراط الساعة، دار طيبة ودار ابن الجوزي، ط٢، ١٩٩٠م.
- اليوبي، محمد سعد، مقاصد الشريعة الإسلامية دار الهجرة، ط١، ١٩٩٨م.
- بابللي، محمود محمد، الشورى، سلوك والتزام، إدارة الصحافة والنشر برابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة.
- بدران، أبو العينين، تاريخ الفقه الإسلامي، دار النهضة العربية، بيروت ـ لبنان، دون تاريخ.
- تجديد الفكر الإسلامي، مجموعة مقالات في تجديد الفكر الإسلامي، توزيع مؤسسة الملك عبد العزيز، ١٩٨٧م.
- جيراني، محمد بن حسين، معالم أصول الفقه، دار ابن الجوزي، السعودية، ط١، ١٩٩٦م.
- حرب، علي، نقد النص، المركز الثقافي العربي، ط٢، ١٩٩٥م.
- حسن، عثمان بن علي، منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٩٩٢م.
- حسنة، عمر عبيد، الاجتهاد للتجديد سبيل الوراثة الحضارية، المكتب الإسلامي، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٩٨٨م.
- حسين، محمد محمد، الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٠م.
- حسين، محمد، الإسلام والحضارة الغربية، المكتب الإسلامي، بيروت.

🕮 حلمي، مصطفى، التصوف والاتجاه السلفي في العصر الحديث، دار الدعوة، الإسكندرية.
🕮 حمادة، عبد الغني، تعاليم الإسلام.
🕮 حنفي، حسن، التراث والتجديد، القاهرة، ١٩٨٠م.
🕮 خلاف، عبد الوهاب، علم أصول الفقه، مكتبة الدعوة الإسلامية، القاهرة، ط٨.
🕮 دائرة المعارف الإسلامية، طبعة الشعب، القاهرة.
🕮 دمشقية، عبد الرحمن، أبو حامد الغزالي والتصوف، الرياض، دار طيبة، ط٢، ١٤٠٩هـ.
🕮 رضا، رشيد، تاريخ الأستاذ الإمام، طبعة المنار بمصر، ١٣٥٠هـ.
🕮 رضا، رشيد، تفسير المنار، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٩٧٣م.
🕮 زاده، طاش كبري، مفتاح السعادة ومصباح السيادة، دار الكتب العلمية، بيروت، دون تاريخ طباعة.
🕮 زقزوق، محمود الأحمدي، الاستشراق الخلفية الفكرية للصراع الحضاري، كتاب مجلة الأمة، قطر، ط١، ١٤٠٤هـ.
🕮 زكريا، فؤاد، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، دار التنوير، بيروت، ط١، ١٩٨٥م.
🕮 زكي، عبد القادر، النفحة العلية في الأدوار الشاذلية، المكتبة الشعبية، بيروت ـ لبنان.
🕮 زيدان، عبد الكريم، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، دار عمر بن الخطاب، الإسكندرية، ومؤسسة الرسالة، بيروت، ط٦.
🕮 ساجقلي زاده، محمد بن أبي بكر المرعشي، ترتيب العلوم، دار البشائر، بيروت، ط١، ١٩٨٨م.
🕮 سعيد، بسطامي، محمد، مفهوم تجديد الدين، دار الدعوة، الكويت، ط١، ١٩٨٤م.
🕮 سلام، أحمد، ما أنا عليه وأصحابي، دار ابن حزم، بيروت، ط١، ١٩٩٥م.
🕮 سلطان، جمال، الغارة على التراث الإسلامي، مركز الدراسات الإسلامية، بريطانيا، ١٩٩٢م.
🕮 شاكر، أحمد، الباعث الحثيث في علوم الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٣م.
🕮 شحاتة، عبد الله، محمود، منهج الإمام محمد عبده في تفسير القرآن الكريم، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، دون تاريخ طباعة.
🕮 شلبي، تعليل الأحكام، دار النهضة العربية، بيروت، ١٤١٠هـ.

- شلتوت، محمود، الإسلام عقيدة وشريعة، دار الشروق، ط١٧، ١٩٩١م.
- شلتوت، محمود، الفتاوى، دار الشروق، القاهرة، ط٨، ١٣٩٥هـ.
- شموط، إبراهيم علي، أباطيل يجب أن تمحى من التاريخ، المكتب، بيروت، ط٦، ١٩٨٨م.
- صالح، أيمن علي عبد الرؤوف، أثر تعليل النص على دلالته، دار المعالي، عمان، ط١، ١٩٩٩م.
- طعيمة، صابر، أخطار الغزو الفكري على العالم الإسلامي، عالم الكتب، ط١، ١٩٨٤م.
- عباسي، عيد، والإستنبولي، محمود، مقدمة تهذيب موعظة المؤمنين للقاسمي، دار ابن القيم، ط٣، ١٩٩٠م.
- عباسي، محمد عيد، بدعة التعصب المذهبي، المكتبة الإسلامية، عمان، ط٢، ١٩٨٦م.
- عبد الحليم، محمود، الإخوان المسلمون أحداث صنعت التاريخ، دار الدعوة، الإسكندرية، ط٢، ١٤٠٦هـ.
- عبد الحميد، علي حسن، التصفية والتربية، دار الكتب الأثرية، الأردن، ط١، ١٤٠٧هـ.
- عبد الخالق، عبد الرحمن، الأصول العلمية للمناهج السلفية، الدار السلفية، الكويت، ١٩٧٥م.
- عبد العلي، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، بذيل المستصفى، ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت.
- عبد المتعال، الصعيدي، المجددون في الإسلام، دار الحمامي للطباعة، مصر.
- عبده، محمد، الأعمال الكاملة، جمع وتحقيق محمد عمارة، المؤسسة العمومية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٦م.
- عثمان، فتحي، الفكر الإسلامي والتطور، دار القلم بالقاهرة، دون تاريخ طباعة.
- عمارة، محمد، الإسلام والثورة، دار الشروق، ط٣، ١٩٨٨م.
- عمارة، محمد، الإسلام وقضايا العصر.
- عمارة، محمد، التراث في ضوء العقل، دار الوحدة، بيروت، ١٩٨٠م.
- عمارة، محمد، تيارات الفكر الإسلامي، دار الهلال ودار المستقبل، القاهرة، ط١، ١٩٨٢م.
- عمارة، محمد، معالم المنهج الإسلامي، دار الرشاد، القاهرة، ط٣، ١٩٩٨م.
- فلاتة، عمر بن حسن، الوضع في الحديث، مكتبة الغزالي، دمشق، ١٩٨١م.

- قطب، سيد، خصائص التصوير الإسلامي، الشروق، بيروت، لبنان، ط٦، ١٩٧٩م.
- قطب، سيد في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت، ط١١، ١٩٨٥م.
- قطب، محمد، شبهات حول الإسلام، دار الشروق، بيروت، ط١١، ١٩٧٨م.
- كحالة، عمر رضا، معجم المؤلفين، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٩٣م.
- مالك، موطأ مالك، ترقيم موطأ مالك.
- محمود، زكي نجيب، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، بيروت، ١٩٧١م.
- محمود، عبد الحليم، المجموعة الكاملة لمؤلفاته، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٤م.
- مسلم، صحيح مسلم، بعناية محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٢م.
- مصطفى، عبد العزيز، المجددون، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، ط١، ١٤١٥هـ.
- هويدي، فهمي، التدين المنقوص، دار الشروق، ط١، ١٩٩٨م.
- هويدي، فهمي، مواطنون لا ذميون، دار الشروق، بيروت ـ لبنان.
- وجدي، محمد فريد، دائرة معارف القرن العشرين، مطابع دائرة معارف القرن العشرين، ط٢، ١٣٤٣هـ.
- يالجن، مقدار، معالم منهج التجديد في الفلسفة الإسلامية، دار عالم الكتب، الرياض، ط٢، ١٩٩١م.

○ الجرائد والمجلات:

- مجلة العربي.
- مجلة الأمة.
- مجلة الاجتهاد.
- مجلة المنار.
- مجلة الأسبوع العربي.
- مجلة الآداب.
- مجلة الوطن العربي.
- مجلة الوعي.
- مجلة البيان.
- مجلة الجامعة الإسلامية.
- مجلة قراءات سياسية.
- مجلة المسلمون.
- جريدة الأمان.
- جريدة السفير.

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الباب الثاني
التجديد في العلوم الإسلامية

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الباب الثالث
التجديد وعلاقته ببعض مصادر الاستدلال

الموضوع	الصفحة

الباب الرابع
التجديد بمفهومه المنحرف

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة